This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

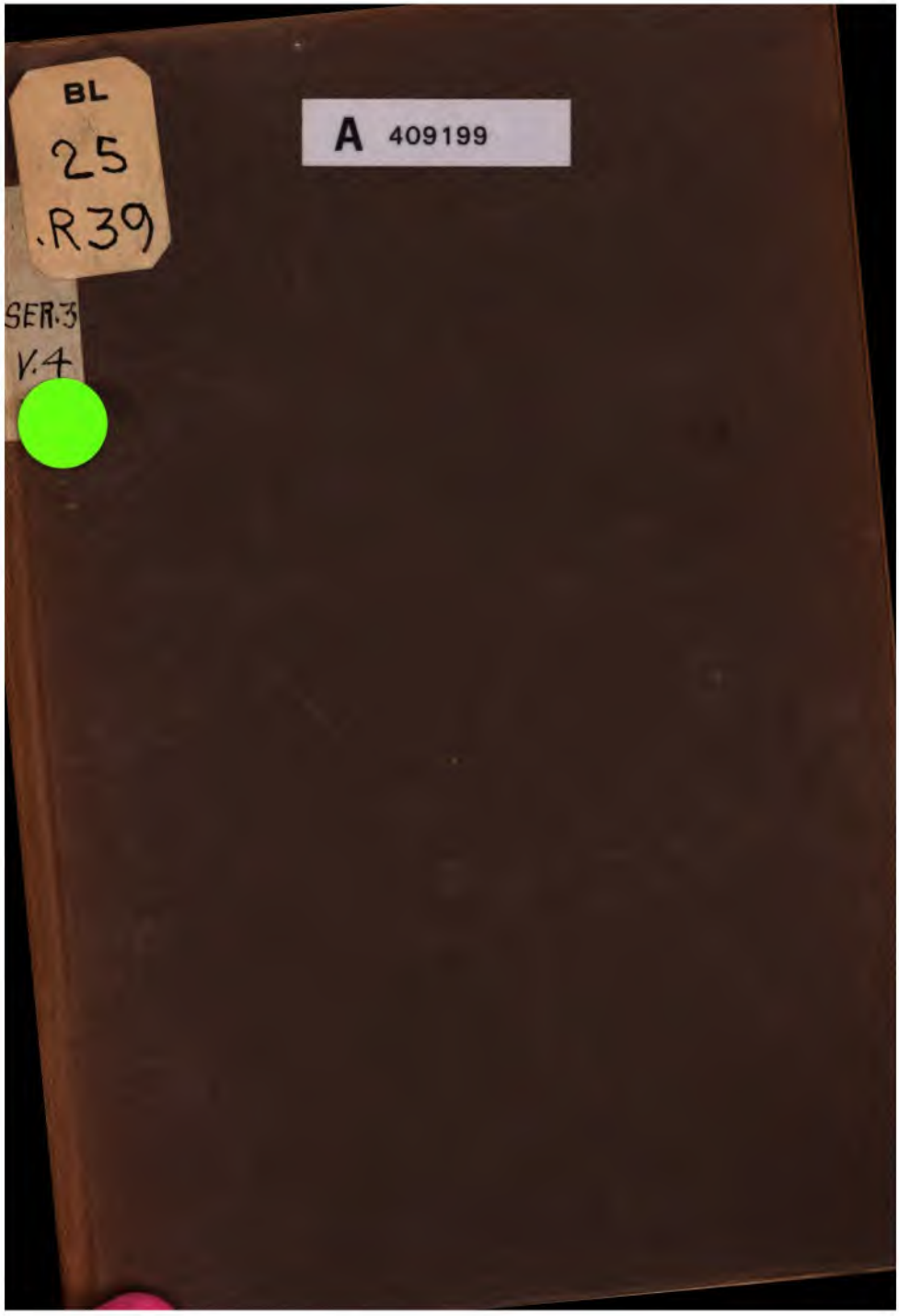
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

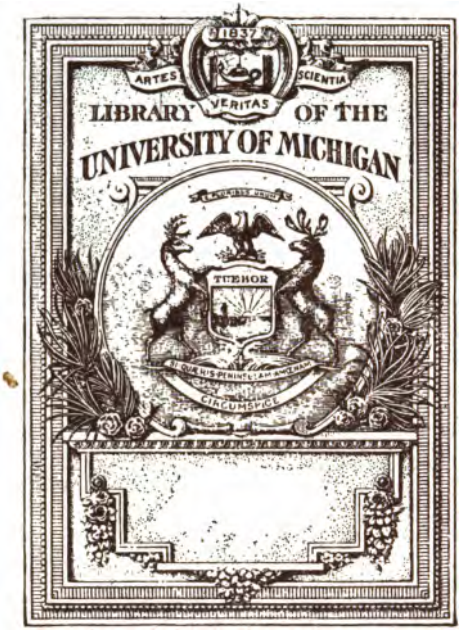
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


BL
25
.R39
SER.3
V.4
A 409199



APPASSOWITZ

BL
25
.R39
ser. 3
v. 4

Der Ursprung des Buddhismus und die Geschichte seiner Ausbreitung.

Von Lizentiat
H. Hackmann-London.

Der Buddhismus.
Erster Teil.

Gebauer-Schwetschke
Druckerei und Verlag m. b. H.
Halle a. S. 1905.

(Inhalts-Verzeichnis am Schluß.)

Vorbemerkungen.

Der Buddhismus findet neuerdings in Europa immer stärkere Beachtung. Zwei Gründe wären vielleicht hauptsächlich dafür anzuführen. Einmal haben die meisten Arbeiten der historisch-philologischen Forschung, welche sich auf Indien und sodann auf das zentrale und östliche Asien überhaupt richten, wieder und wieder mit dem Buddhismus zu tun, da das gesamte Geistesleben dieser Länder zu der genannten Religion in innigster Beziehung steht. Andererseits hat eine philosophisch-religiöse Bewegung des modernen Abendlandes den Buddhismus mehr in den Vordergrund gezogen. Schon Schopenhauers Philosophie wirkte stark in der Richtung. Auch Spiritismus und Occultismus mit ihrem unsicheren Suchen nach neuen religiösen Fährten lenkten in gewisse Ideen des Buddhismus ein. Die lebhaftere missionarische Arbeit des Christentums trieb nicht minder zu einer näheren Auseinandersetzung mit diesem Gegner. Als eine Reaktion auf das Andringen der christlichen Mission machten sich dann aus dem Schoße des Buddhismus selbst Propagandabestrebungen nach Europa wie Amerika hinüber spürbar.

Dieser Sachlage entspricht es, daß heutzutage bereits eine sehr reiche, ja fast nicht mehr zu übersehende Literatur über den Buddhismus vorliegt. Wenn nun im Rahmen der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“ der Gegenstand aufs neue behandelt wird, so geschieht es nicht, um einen Programmpunkt der Vollständigkeit

401652

halber auszuführen, ob man damit gleich längst Gesagtes nur noch einmal in etwas anderer Form wiederholte. Sondern: Trotz unserer vielen Schriften über den Buddhismus fehlt dieser Literatur etwas. Weit überwiegend sind die Darstellungen bisher der Gestalt des Stifters der Religion und seinem Gedankensystem zugewandt. Weit überwiegend ist ferner die Diskussion beschränkt gewesen auf philosophische oder halbphilosophische Erörterung von Recht oder Unrecht der Theorien des Buddhismus über Sinn und Ziel des Lebens. Sehr wenig dagegen und sehr oberflächlich hat man die volle historische Erscheinung des Buddhismus als Religion ins Auge gefaßt, ihren Entwicklungsgang und ihre heutige Physiognomie als eine das Völkerleben erfassende und bestimmende Kraft dargestellt.

So natürlich nun jene Einseitigkeit zunächst ist, daß man bei Erfassung einer neuen Religion nur ihren Begründer und ihre ursprünglichen Gedankengänge betrachtet, so ist es doch eben eine Einseitigkeit. Will man die Religion als solche sehen, so muß man ihren geschichtlichen Gang verfolgen, muß die Kraft der Ausprägung ihrer Gedanken an großen Gemeinschaften prüfen. Religion ist eben nicht etwas rein Individuelles; wo dies Wort sein Recht hat, da handelt es sich auch immer um Wirkung unter den Massen und im langen Laufe der Geschichte. Wie weit die originalen Ideen, welche ein führender Geist in die Menschheit hineinwirft, einer geradlinigen Weiterbildung im Gemeinschaftsleben fähig sind oder wie weit sie da versagen, wie weit sie Umbiegungen, Trübungen, Ergänzungen veranlassen, das ist kein unwichtiger Faktor in der Schätzung.

Darum sollte ein jeder, welcher dem Buddhismus näher tritt, von vornherein mehr die Aufmerksamkeit auf das Ganze seiner geschichtlichen Erscheinung, vor allem auch auf die Zustände lenken, welche den Buddhismus als lebendige Religion des heutigen Tages charakterisieren. Dazu die erste Einführung zu geben, versucht die vorliegende Arbeit.

Es existieren ja freilich Werke, welche sich mit der geschichtlichen Entwicklung des Buddhismus in diesen

und jenen Gebieten oder aber mit den Erscheinungen des Buddhismus als moderner Religion befassen. Einmal jedoch sind das Arbeiten so umfangreicher Natur und von so gelehrtem Charakter, daß sehr wenige danach greifen. Sodann aber ist es eine seltsame Tatsache, daß selbst in manchen dieser gelehrten Spezialarbeiten gewisse einfache Mitteilungen über die praktische Ausgestaltung der Religion, über Einrichtungen und Lebensweise, geistige und sittliche Eigenart u. dergl. vermißt werden oder an Unrichtigkeiten leiden, die demjenigen auffallen müssen, welcher jenes religiöse Leben durch eigene Anschauung kennen gelernt hat. Wie oberflächlich und manchmal in wahrhaft grotesker Verzerrung kürzere Darstellungen des Buddhismus, die aus zweiter oder dritter Hand gearbeitet sind, sein heutiges Wesen wiedergeben, davon soll nicht weiter die Rede sein.

Die Sachleute, denen dies Buch zu Gesichte kommt, werden gebeten, ihr Urteil danach bemessen zu wollen, welchem Zwecke die Ausführungen dienen sollen und in welchen Schranken sie sich halten mußten.

Die Anlage der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“ gestattete nicht, über einen gewissen Raum hinauszugehen. In Anbetracht des riesigen Stoffes haben mir die Herren Herausgeber und Verleger freundlichst den Umfang von zwei Heften der Sammlung zugestanden. Das bedeutet aber noch immer äußerste Konzentrierung. In solcher Konzentrierung muß freilich meines Erachtens der Stoff auch grade für die Kreise dargeboten werden, denen die Volksbücher dienen wollen, Leser, welche ohne besondere Vorkenntnisse eine übersichtliche Orientierung verlangen.

Ich habe deshalb bei dem geschichtlichen Stoffe danach gestrebt, vor allem auf die wesentlichen Triebkräfte und großen Zusammenhänge hinzuweisen. Der Schilderung des gegenwärtigen Buddhismus suchte ich aber doch möglichst viel konkrete Züge zu verleihen

Was insbesondere den schwierigsten Punkt, das Lehrsystem des Buddha selbst betrifft, so wollte ich hierbei mehr den Charakter des Ganzen deutlich machen, als die einzelnen Gedankengänge genau bis zu Ende verfolgen. Technische Ausdrücke wurden nach Möglichkeit vermieden. Eine Verweisung auf das wichtigste Quellenmaterial, von welchem die heutige Forschung Gebrauch machen kann, soll in einem kurzen Anhange am Schlusse des zweiten Heftes gegeben werden. Was von der vorhandenen Literatur über den Buddhismus erwähnt ist, wurde auf das äußerste Maß beschränkt mit dem einzigen Gesichtspunkt, dem weiter eindringenden Studium eine praktische und zuverlässige Handhabe zu bieten.

Über die Schreibung der fremden Namen sei folgendes bemerkt. Alle Namen sind möglichst in deutscher Form gegeben. Bei vielen der indischen Namen hat man die Wahl zwischen zwei Formen, die nebeneinander hergehen, je nach der Sprache, welcher man sich anschließt, Sanskrit oder Pali. Ersteres ist die alte heilige, in gewisser Beziehung klassisch gewordene Sprache Indiens; letzteres eine dem Sanskrit entflossene Volksmundart der Ursprungsgebiete des Buddhismus am mittleren Ganges. In dem vorliegenden Hefte sind die Namen in ihrer Sanskrit-Form wiedergegeben.

I. Der Buddha und seine Lehre.

Literatur: Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 4. Aufl. 1903. Kürzer: T. W. Rhys Davids, Buddhism. (Society for Promoting Christian Knowledge) London 1903 (20tes Tausend). Auch deutsch von Dr. A. Pfungst (Leipzig, Reclam). Das beste eingehende Werk über die Lehre ist H. C. Warren, Buddhism in Translations. (Publikationen der Harvard University in Nordamerika, Cambridge, Mass. 1900).

Der Begründer des Buddhismus wird der Buddha genannt. Das ist eine Bezeichnung seiner Würde, nicht sein Eigenname. Derjenige, welchen seine Anhänger ehrend den Buddha, d. h. „den Erkennenden" nennen, war der Sproß einer altindischen Adelsfamilie, die den Namen Schâkya führte. Von diesem seinem Familiennamen ist ihm unter anderen die poetische Benennung Schâkyamuni, d. h. „der Einsiedler aus den Schâkya", zugeflossen, unter welcher er heute vielfach bekannt ist. Sein persönlicher Name war Siddhârta. Da er diesen Namen aber seit dem Beginn seines religiösen Wirkens abgelegt hat, so heißt er für seine Gemeinde nicht so. Der Buddhist kennt als den „Prinzen Siddhârta" nur den jungen Mann am Hofe seines Vaters, ehe der große religiöse Umschwung über ihn gekommen war. Dagegen trug der Buddha einen anderen Namen aus der frühsten Zeit und von seiner Familie her mit hinüber in sein späteres heiliges Leben, nämlich den Namen Gautama. Dies war ein Beiname seiner Familie, mit welchem auch er zu seinen Lebzeiten gewöhnlich bezeichnet wurde. Will man den Buddha mit einem Eigennamen belegen, so ist Gautama der zutreffendste.

Der Vater Gautamas war ein kleiner indiſcher Fürſt, nicht gerade, was wir heute unter einem Könige verſtehen. Sein Name war Schuddhôdana. Die Hauptſtadt ſeines Herrſchergebiets hieß Kapilavaſtu. Obwohl bis jetzt noch nicht mit Sicherheit zu ſagen iſt, welche von verſchiedenen in Frage kommenden Trümmerſtätten die Heimatſtadt des Buddha bezeichnet, ſo ſteht doch die Gegend, wo ſie lag, ſowie der Diſtrikt, in welchem die Schâkyafamilie herrſchte, ſeit Funden, welche 1896—97 gemacht ſind, völlig feſt. Es war an der Grenze des engliſchen und nepaleſiſchen Gebietes von heute, zu beiden Seiten des 84. Längengrades, und zwar lag Kapilavaſtu ſelbſt im jetzigen Nepal. Geboren wurde Gautama nicht in der Hauptſtadt. Seine Mutter, einem Seitenzweige der Schâkya-Familie entſtammend, kam aus den nördlichen Berggegenden her, und als ſie die Zeit der Geburt ihres Erſtlings herannahen fühlte, wollte ſie die Niederkunft in ihrem elterlichen Hauſe erwarten, weshalb ſie von Kapilavaſtu nach ihrem Heimatsorte Devadaha aufbrach. Unterwegs aber, in einem Haine Lumbinî, überraſchte ſie ihre Stunde. An der Stelle, wo das Kind geboren wurde, hat einige Jahrhunderte nachher der König Aſchôka einen Gedenkſtein mit einer jenes Factum feiernden Inſchrift aufgerichtet, und dieſer Gedenkſtein iſt im Dezember 1896 aufgefunden, ſodaß Ereignis und Örtlichkeit über allem Zweifel ſteht. Die Mutter des Buddha hieß Mâyâ. Sie bezahlte die Geburt ihres Sohnes mit dem Leben. Ihre Schweſter, gleichfalls eine der Frauen des Vaters von Gautama, übernahm es, das Kind aufzuziehen.

Wir ſtehen in der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. Nur aus dem, was wir über den damaligen Kulturzuſtand Indiens im Allgemeinen wiſſen, können wir uns eine Vorſtellung davon bilden, wie etwa Gautama aufgewachſen iſt. Der Reichtum indiſcher Vornehmheit hat ihn umgeben; zahlreiche Dienerſchaft, ſorgliche Körperpflege, prunkvolle Wohnung, mit welcher nach den drei Jahreszeiten, Winter, Sommer, Regenzeit, abgewechſelt wurde, Genuß der Naturreize, welche Indien bietet, Gärten mit der Fülle tropiſcher Vegetation, von

Zeit zu Zeit ein Fest oder ein Jagdausflug, – dergleichen hat sicher zu seinem Leben gehört. Er wird in der Führung der Waffen, in Ausbildung kriegerischer Fähigkeiten unterwiesen sein. Wie weit ihm durch Unterricht, durch Studium des Veda, jener heiligen Sammlung altindischer Texte, Anregung der Gedanken von außen her zugeströmt sei, können wir nicht mehr genau bestimmen.

Als der Jüngling herangewachsen war, hat er sich vermählt, die Gattin, Yaśôdharâ, gebar ihm einen Sohn, Râhula. Nicht lange nachdem dies geschehen ist, hat Gautama sein Heim, seinen Vater, Gemahlin und Kind verlassen, um sich in die Einsamkeit der Wildnis zurückzuziehen. Gegen den Willen der Seinen hat er es getan; ein Leichtes ist ihm dieser Bruch mit dem bisherigen Leben gewiß nicht gewesen. Was ihn dazu trieb, war ein unüberwindlicher innerer Drang, sich dem Nachsinnen über die letzte Bedeutung des Menschendaseins hinzugeben, wobei er von allen äußeren Banden frei sein wollte.

Eine derartige Handlungsweise war nicht gerade etwas Ungewöhnliches in jenen Tagen. Einsiedler, Asketen, Leute von mönchischem Leben hatte das religiöse Grübeln Indiens schon viele hervorgebracht. Gautama schlägt nun zunächst einen üblichen Weg ein, um die Lösung der Rätsel, welche ihn quälen, zu finden. Er sucht nämlich Anweisung bei anderen Anachoreten, welche Ruf besaßen. Die allgemeine Ansicht war damals, daß man vor allem mit Hülfe starker Kasteiungen, welche die gehemmte Seelenkraft befreien sollten von körperlicher Belastung, einen tieferen Einblick in das Wesen der Dinge erhalten könne. Auf diesen Weg läßt sich auch Gautama weisen. Aber alle derartigen Versuche führen ihn nicht zur Befriedigung. Sieben Jahre dauert sein angestrengtes, aber vergebliches Ringen. Zuletzt giebt er dies Streben als verfehlt auf.

Bald danach ist ein merkwürdiger Umschwung in ihm eingetreten. Aus tiefer Meditation, welche ihn eines Tages stundenlang dem äußeren Leben entrückt, während er unter den Zweigen eines Pappel-Feigen-

baumes sitzt, geht Gautama hervor mit einer neuen Einsicht in das Wesen des Lebens und in des Menschen höchste Aufgabe. Er hat seine Offenbarung gefunden. Damals war er ungefähr 36 Jahre alt. Von nun an gilt sein ganzes Leben der Verkündigung seiner neuen Lehre. Jetzt ist er der Erwachte, der Erkennende, der Buddha.

Etwa 45 Jahre lang wirkt er als der Buddha unter seinem Volke. Er zieht umher und predigt. Er bildet sein Gedankensystem in Erörterungen mit Gegnern wie Freunden immer tiefer und sorgfältiger aus. Er gewinnt Anhänger. Bald umgiebt ihn ein fester Kreis einer engeren Jüngergemeinde, gläubig ihm ergeben, von ihm belehrt und erzogen. Verehrung findet er außerdem bei einer großen Menge Fernstehender, welche seine eingehende Unterweisung nicht hören und seinen höchsten Forderungen nicht nachleben kann. Obwohl Streitigkeiten mit Gegnern nicht völlig fehlen, so überwiegt doch im Ganzen der Eindruck des Erfolges und einer schnellen Ausbreitung seiner Lehre. Der Buddha überzeugt auch seine eigene Familie, seinen Vater, seine ehemalige Gattin, seinen Sohn und andere Angehörige. Das Gebiet, welches Gautama auf seinen Lehrwanderungen bestrich, ging weit hinaus über den Bezirk seiner väterlichen Herrschaft. Er hielt sich in der östlichen Hälfte des nördlichen Indiens, in dem Lande zwischen dem 81. und 85. Längengrade etwa, dessen Mittelpunkt die Stadt Benares bildete. Die Lehrwanderungen, auf denen ihn seine Jünger begleiteten, wurden alljährlich durch den Eintritt der Regenzeit mehrere Monate lang unterbrochen. Dann suchte man eine feste Unterkunft an einem Orte, wo die Gaben und Vorkehrungen von Anhängern ein längeres Verweilen ermöglichten.

So sind vier und ein halb Jahrzehnte verstrichen. Der Buddha war in seiner Wirksamkeit ein alter Mann geworden, sah aber um sich her ein bedeutsames Lebenswerk, eine große Gemeinde, die seinen Ideen nach der von ihm geprägten Regel sich hingab. Da ereilte ihn um das Jahr 480 v. Chr. der Tod. Er befand sich gerade in einem Dorfe nahe bei der bedeutenden Stadt

Vaiſchâlî, als ihn eine ſchwere Krankheit befiel. Er weiß, es iſt das Ende, und führt längere Abſchiedsgeſpräche, vor allem mit einem ſeiner Lieblingsſchüler, Ananda. Dann nimmt er noch einmal die Wanderung auf, die ihn bis zu dem Orte Kuſchinagara führt. Kurz bevor er dort ankommt, genießt er eine Mahlzeit von Eberfleiſch, die ihm Tſchunda, der Sohn eines Schmiedes, vorſetzt. Dieſe Mahlzeit ruft aufs Neue Erkrankung hervor. Unter Bäumen am Ufer eines Fluſſes bei Kuſchinágara wird ihm das letzte Lager bereitet. Dort ſtirbt er. Seinen Leichnam verbrennen die Anhänger mit den üblichen Ehren.

Das iſt es, was wir mit genügender Sicherheit über das Leben des Buddha Gautama ſagen können.

In der Überlieferung ſeiner Gemeinde hat ſich ein reiches Gerank und Gewinde legendariſcher Ausſchmückung um dieſen Kern gelegt. Zwar bildete ſich eine richtige Biographie des Buddha erſt ſehr ſpät aus. Aber in der Überlieferung ſeiner Reden, welche gleich die erſten Generationen nach ſeinem Tode ſorgfältig feſthielten, findet ſich viel Erzählungsſtoff über den Meiſter und ſein Leben. Phantaſtiſche Verherrlichung floß indes auch dort ſchon ein und wurde ſpäter immer ſtärker. Wir laſſen die Buddha-Legende hier vollſtändig beiſeite, da es uns um hiſtoriſche Kenntnis zu tun iſt.

Wichtiger als die Frage nach dem Leben iſt die Frage nach der Lehre des Buddha. Letztere bildet für dieſen Mann den eigentlichen Lebensinhalt.

Zunächſt iſt hier eines im Auge zu behalten. Die Lehre des Buddha zeigt darin eine feſte und gewollte Beſchränkung, daß ſie nicht etwa über allerlei uns nahe liegende philoſophiſch-metaphyſiſche Probleme Auskunft geben will, etwa über die Entſtehung der Welt, über das letzte Weſen der Dinge, über den Urſprung von gut und böſe oder dergl., ſondern daß ſie ſich imme-

nur um Einen ganz bestimmten Punkt von praktischer Bedeutung dreht, alle damit nicht zusammenhängenden Fragen des menschlichen Wissensdurstes aber entschlossen zur Seite schiebt. Jener eine Punkt ist die Erlösung des Menschen vom Leiden.

Der Grundsatz nämlich, mit welchem der Gedankengang des Buddha anhebt, heißt: Leben ist Leiden.

Welches ist Gautamas tieferes Verständnis von diesem Satze?

Die Vorstellungen und Stimmungen, welche sich im Geiste des Buddha verdichtet haben zu dieser Fundamental-Überzeugung, sind teilweise hergeflossen aus seiner individuellen Natur, teilweise aus Lehren seiner Zeit, die er vorfand und übernahm.

Er empfand persönlich das Leben als etwas Schweres. Man muß sich indische Geistesart vergegenwärtigen, an indischem Klima gezeitigt. Es giebt eine Erstarrung des Lebens unter tropischer Sonnenglut so gut wie eine Erstarrung in ewigem Eise. Aus dem indischen Geistesleben entfloh früh die frohe Aktivität, ein passives Hinnehmen trat an die Stelle, ein mattes Dahintreiben auf dem Strome des Daseins. Der Reichtum jener üppigen Natur wirkte lähmend. In der Ruhe der Sättigung gedeiht auf die Dauer keine menschliche Befriedigung, die vielmehr auf Ringen und Erwerben gestellt ist. Schwermut tritt an die Stelle, eine skeptische Betrachtung des Lebens, übermäßige Sensitivität für alles Mangelhafte und Quälende. Eine solche Stimmung gab dem Buddha schon seine indische Abstammung und Umgebung mit. Sie mag bei ihm besonders ausgeprägt gewesen sein. Was er vor allem als den Fluch des Menschenlebens empfand, das spricht deutlich eine alte Legende aus, die motivieren will, wie er dazu gekommen sei, aus Familie und Heimat in die Wildnis zu fliehen. Die Legende berichtet, er habe dreimal eine Ausfahrt von seinem Palaste unternommen und sei das erste Mal auf einen kümmerlichen Greis, das zweite Mal auf einen Kranken, das dritte Mal auf einen Toten gestoßen, von denen jeder einen unauslöschlichen Eindruck bei ihm zurückgelassen habe. Eine vierte Ausfahrt

zeigte ihm dann das Bild eines wandernden Bettelmönches, welcher der Welt den Rücken gekehrt hat: Andeutung des ihm bestimmten Weges. Alter, Krankheit und Tod sind die fürchterlichen Mächte der Zerstörung, die über dem Leben schweben; sie liegen zusammengefaßt in dem einen Ausdruck: Vergänglichkeit.

Wir stehen mit diesem Worte ganz gewiß im Mittelpunkte von Gautamas Fühlen, soweit es das Leiden der Welt umfaßt. Es gibt kein wirkliches Glück, weil alles Erlebte vergänglich ist. Hinter jedem Aufblühen steckt ein Welken, hinter jedem Erreichen ein Verlieren, hinter allem Leben steckt — der Tod. Diese Wahrheit, zu allen Zeiten und von allen Menschen in ihrer herben Unerbittlichkeit bis zu einem gewissen Grade empfunden, schwillt in diesem indischen Gemüte zu einer Riesenmacht an, vor der keine irdische Gabe Wert und Bedeutung behält. Glück ist Schein, ist Blendung. Wer die Augen nur recht auftut, der erkennt, daß alles Leben Leiden ist.

Ganz außerordentlich wird diese Anschauung aber noch verschärft durch eine Lehre, welche dem Buddha sein Zeitalter mitgab. Das ist die Lehre von der Seelenwanderung.

Wann diese Meinung zuerst als ein unklares Phantasiebild, gezeitigt durch die zugleich pantheistische und pessimistische Richtung des altindischen Denkens, in den Gemütern aufgetaucht ist, läßt sich nicht mehr feststellen. Es ist ja keine grade fernliegende Idee für primitives Philosophieren. Jedenfalls hatte der Gedanke der Seelenwanderung schon längere Zeit vor dem Buddha von dem indischen Geist Besitz genommen. Es ist ein düsterer Gedanke, geeignet, die melancholische Betrachtung des Lebens bis zum Unerträglichen zu steigern. Immer aufs neue wieder hindurchzumüssen durch Daseinsformen, über welche alle die gleiche Unvollkommenheit, die gleiche Vergänglichkeit, der gleiche Tod verhängt ist, das heißt eine Tretmühle allerunheimlichster Art. Schon das vorbuddhistische Denken hatte den quälenden Stachel solcher Vorstellung tief empfunden.

Die Lehre von der Seelenwanderung ist also ein Stück von der geistigen Atmosphäre, in welcher der Buddha aufwuchs. Wohl hat er, den Gegenstand selbständig durchdenkend, dies und jenes daran modifiziert; aber von ihrem Hauptinhalte hat er sich nicht losmachen können. Nie hat er daran gedacht, die Tatsache der Neuverkörperung zu bezweifeln. Solche allgemein herrschenden Vorstellungen umfangen den Einzelnen, der in sie hineingeboren wird, mit einer Natürlichkeit wie Himmel und Erde. Daß aber die Vorstellung der Seelenwanderung bei ihm aufs gewaltigste dahin wirkte, die Überzeugung zu verschärfen, daß Leben Leiden ist, darf nicht bezweifelt werden.

Wenn man die Wahrheit, daß Leben Leiden sei, als unumstößlich erkannt hat, wird die nächste Frage diejenige nach der Entstehungsursache des Leidens sein. Denn nur, wenn man letztere erkennt, kann man hoffen, zur Aufhebung des Leidens zu gelangen. Worin liegt denn nun das Leiden ureigentlich begründet? Die Antwort hierauf bildet den zweiten Grundsatz der Lehre des Buddha und lautet: Entstehungsursache des Leidens ist der Durst (das Begehren).

Diese Antwort weist also, was man nicht übersehen darf, auf eine rein subjektive, eine persönliche Wurzel als Ursprung des allgemeinen Leidensgeschickes hin. Es ist kein ewig festes objektives Verhängnis, dem das Bestehende unverändert für immer ausgeliefert ist. Es ist nicht die ein für alle Mal so organisierte Struktur der Wesen, die das Leiden über sie verhängt, immerfort, sie mögen sich darunter winden, wie sie wollen; sondern es ist ein subjektives, in der Einzelpersönlichkeit Wurzelndes und von ihr aus Lenkbares, Beherrschbares, es ist — der Durst.

Der Buddha geht an dieser Stelle seinen eigenen Weg, einen nicht ganz leicht verständlichen; er verläßt die überkommenen Vorstellungen. Die vorbuddhistische Philosophie kannte eine Seele in den lebendigen Wesen, die als ein Dauerndes im Wechsel der Verkörperungen durch den Tod gleichsam von einer Behausung in die andere geführt wurde. Die Seele des Einzel-

wesens mußte mit der Allseele, der Weltseele, dem Brahma zu einer Einheit gelangen, um von der quälenden Wanderung durch immer neue Existenzen erlöst zu werden. Diese Meinungen verwirft der Buddha mit größtem Nachdruck. Er leugnet die individuelle Seele sowohl wie die Allseele. Von letzterer braucht schon deswegen bei ihm keine Rede zu sein, weil er sich, wie oben erwähnt, auf die Erklärung des Weltproblems im Ganzen prinzipiell nicht einläßt, vielmehr nur Erlösungslehre, das den Menschen direkt angehende, bringen will. Um so zentraler ist aber daher die Frage nach einer individuellen Seele. Der Buddha leugnet sie und prägt seinen Anhängern ein, daß es einer der schlimmsten Irrtümer sei, eine Seele als Trägerin des Lebens in irgend einem Belebten anzunehmen. Nicht eine Seele wandert bei der Neuverkörperung als der tiefste Kern, als das Identische von einem Körper in den anderen. Es gibt keine Seele. Was die Neuverkörperung bestimmt, das ist der Durst.

Es gibt keine Seele. Der Mensch ist nur eine Ansammlung von körperlichen und geistigen Vorgängen. Das Zusammenwirken einer Gruppe von Kräften bringt eine scheinbare Einheitlichkeit hervor, die man als etwas wirklich für sich Bestehendes genommen und Seele genannt hat. In Wirklichkeit existieren nur immer wechselnde Vorgänge in gewissen Zusammenhängen. Es gibt kein bleibendes Ich, an welchem die Erscheinungen meines Lebens sich aufreihten. Jedes vermeintliche Ich ist nur die Totalität einer Gruppe von Prozessen, ist auch, da diese Prozesse eben als solche beständig kommen und gehen, ebenso beständig neu und verschieden. Nur indem sich immer ein Vorgang unmittelbar an den andern schließt, entsteht der Schein von etwas gleichmäßig dauerndem. Der Durst ist aber das alle Lebendigen an der Existenz festhaltende, das was sie aus einem Dasein in das andere führt, wenn die Zusammenhänge eines Lebewesens sich lösen im Tode. Mit dem Ausdrucke „Durst“ bezeichnet der Buddha ein an der Welt in irgend welchen ihrer Vorgänge haftendes, hangendes Streben, den Willen zum Leben. Wie es geschieht, daß

aus dem abstrakten Prinzip des Haftens an den Erscheinungen mit Notwendigkeit die wirkliche Existenz hervorgeht, das ist in einer längeren Formel, dem sogen. Kausalnexus des Entstehens, mit philosophischen Begriffen dargelegt. Doch sind sowohl die Begriffe, mit welchen operiert wird, wie ihre logischen Verknüpfungen für uns teilweise unklar und unbrauchbar. Der Grundgedanke aber ist nicht zu verkennen: die Verflochtenheit in die Vorgänge der Welt durch irgendwelche Art von Hinneigung, von Streben, ist der zureichende Grund für die Fortführung der Existenz über die momentane Auflösung im Tode hinaus. Ein Naturgesetzliches wirkt sich darin aus. Dies Naturgesetzliche bedingt aber nicht nur das Faktum der neuen Verkörperung, sondern auch sein Wie? Hier nun nimmt der Buddha wiederum eine Idee, die schon vor ihm herrschte, herüber, die Idee, daß die sittliche Qualität unserer Handlungen bestimmend wirke auf die Art unseres neuen Daseins. Die Neuverkörperung hängt ihrer Beschaffenheit nach ganz und gar ab von der Summe der sittlichen Werte, welche das verflossene Leben aufwies. Sittlich gutes Handeln setzt sich in der Folge um in günstigere, glücklichere Daseinsbedingungen, sittlich böses Handeln umgekehrt in unglücklichere Lebensverhältnisse. Mit der haarscharf treffenden Sicherheit der Naturgesetze erfolgen die Resultate jeder Neuverkörperung. Sie führt durch die ganze Stufenfolge beseelter Wesen, welche wir hier auf Erden beobachten können; aber nicht durch diese allein. Es gibt noch andere, glücklichere sowohl als unglücklichere Existenzweisen, die man populär als Himmel oder Höllen oder doch etwas Annäherndes bezeichnen könnte. (Die Pflanzenwelt oder gar das Mineralreich hat der Buddha nicht in den Umkreis der Neuverkörperung einbezogen.) Auch die glücklichste Existenzart übrigens ist ihrem tiefsten Wesen nach Leiden, weil vergänglich wie das irdische Dasein, und die Aussicht, sie zu erreichen, ist darum keine schlechthin tröstliche.

Die große Frage ist vielmehr: Wie entrinnt der Mensch überhaupt dem Loose der Neuverkörperung?

Mit dieſer Frage beſchäftigt ſich die Erlöſungslehre des Buddha weiter und führt ſo zu dem dritten großen Grundſatze.

Aus einer ſubjektiven, im Menſchen liegenden Wurzel erwächſt die ewige Erneuerung des Daſeins. So kann auch durch die Macht des Subjektes dieſe Wurzel zerſtört und die Neuverkörperung aufgehoben werden. Der Durſt, das Greifen nach dem Leben, iſt die Wurzel. Wo der Durſt völlig überwunden iſt, da kann auch keine neue Exiſtenz mehr anheben. Es handelt ſich alſo darum, den Menſchen vollſtändig frei zu machen von jeglicher Verflochtenheit in die Welt bis dahin, daß ihn keinerlei Neigung, Trieb, Intereſſe mehr irgendwie hinzieht zu irgend einem körperlichen oder geiſtigen Objekte. So ſchneidet man die Fäden ab, welche unſer Weſen verknüpfen mit dem Exiſtierenden, ja mit dem Exiſtieren ſelbſt. Durch dieſe völlige Herauslöſung des Einzelweſens aus dem Strom der Exiſtenz entſteht ein neuer Zuſtand, das Endziel des Buddhismus, Nirvâna.

Es iſt früher über die Bedeutung dieſes Zieles der buddhiſtiſchen Heilslehre viel geſtritten. Heute iſt durch eingehende, vorſichtige Forſchung dieſe Bedeutung klar genug geworden. Nirvâna iſt nichts anderes als der Zuſtand völliger Leidloſigkeit. Da aber für den Buddhismus Leiden mit Exiſtieren und Exiſtieren mit Leiden gleichbedeutend iſt, ſo kann man Nirvâna auch als Exiſtenzloſigkeit bezeichnen. Doch muß unſer abendländiſches Denken dann folgenden Vorbehalt nicht vergeſſen. Von dem Exiſtieren im letzten philoſophiſchen Sinne will der Buddha nicht reden. Er faßt nur die Exiſtenz ins Auge, welche unſere Erfahrung kennt, die irdiſche. Auch die dem Namen nach außerirdiſchen Exiſtenzweiſen, auf welche die Idee der Neuverkörperung führt, umfaſſen ſtreng genommen offenbar nichts anderes als Modificationen irdiſchen Daſeins. Daraus folgt, daß Nirvâna ſich nicht mit dem Begriffe unſeres Nichts im abſoluten philoſophiſchen Sinne deckt. Dies ſo wenig, daß ſogar ein äußerlich noch exiſtierender Menſch bereits im Nirvâna angekommen ſein kann, wenn er nämlich

den Durst, die Wurzel der Verknüpfung mit dem Existieren, völlig in sich überwunden hat, wobei dann sein noch vorhandenes irdisches Dasein für den Buddhisten eigentlich nur etwas wie eine optische Täuschung ist. Es könnte auf der anderen Seite auch wohl ebenso gut behauptet werden, daß das Nirvâna nach dem Tode doch noch zu einer Art von Existenz führe, welche freilich vollständig verschieden sein müßte von allem, was wir als Existieren kennen. Dem Begriffe des Nirvâna wäre mit solch einer neuen Art von Existenz nicht widersprochen. Aber darüber sagt der Buddha bewußter und gewollter Weise nichts, weder Ja noch Nein, da es eine über das Erlösungsinteresse hinausgehende Frage ist, nur geeignet, den Menschen vom Wichtigsten abzuziehen. Erlöst zu sein vom Leiden, damit aber herauszutreten aus allem Dasein, welches irgend in unsere Vorstellung fällt, das ist das Ende für uns Menschen, es ist alles, was wir brauchen. Übrigens würde die bloße Setzung der Möglichkeit einer Existenz, welche nicht Leiden wäre, mit dem allgegenwärtigen ersten Grundgedanken des Buddha, mit der Gleichung: Leben ist Leiden, so unangenehm zusammenprallen, daß Gautama schon um deswillen von solch einer Spekulation abzulenken hatte.

Der Mensch hat sich also frei zu machen von dem Durste. *Auf welchem Wege erreicht er das schwierige Ziel?* Die Antwort auf diese Frage ist die vierte Fundamentalwahrheit, welche der Buddha gefunden hat, offenbar die wichtigste. Hier tritt *das System seiner praktischen Anweisungen* hervor.

Diese sind, und das muß zuerst beachtet werden, nicht von asketischem Gesichtspunkte aus entworfen. Askese, die gewaltsame Bekämpfung der körperlichen und sinnlichen Anlage des Menschen, hat in sich selbst für den Buddha keinen Wert. Obwohl man seine Religion ihrer letzten Tendenz nach weltabgewandt, asketisch im höchsten Sinne entschieden nennen muß, so ist für den *Weg* des Buddhisten, für seine Methode, das Heil zu erringen, der Ausdruck asketisch nicht der bezeichnende. Die Herauslösung aus dem Strome der Existenz muß von innen her geschehen; Askese wäre

dagegen nur ein wertloses Abschneiden äußerer Triebe und Zweige am Lebensbaume. Was die äußere Lebensweise betrifft, so genügt es, wenn durch Isolierung und Einfachheit eine Erleichterung der Situation geschaffen wird, mit deren Hilfe der innere Kampf besser aufgenommen werden kann. Dieses Streben nach der angemessenen äußeren Situation hat zu dem Institut des Mönchtums geführt. Das Mönchtum bildet aber nur gleichsam einen schützenden Panzer, hinter dem die wirkliche Aufgabe vollbracht werden muß.

Die dem Jünger des Buddha obliegende Aufgabe ist summarisch ausgedrückt in dem berühmten Bilde des „achtteiligen Pfades". Er wird beschrieben als: Rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.[1])

Diese acht Bezeichnungen wollen feste Kategorien für das Gedächtnis geben, in welche der ganze Inhalt der buddhistischen Sittlichkeit einzufügen ist. Dies wäre nach einer altbuddhistischen Quelle etwa folgendermaßen auszuführen:

1. Rechtes Glauben. Es ist die Anerkennung der Lehre vom Leiden des Lebens, von seinem Ursprung, vom Wege zu seiner Aufhebung, von dem Pfade des rechten Lebens.

2. Rechtes Entschließen. Es ist der Entschluß, auf die Lust der Sinne zu verzichten, keinerlei feindselige Gesinnung gegen irgend jemand zu hegen und kein lebendiges Wesen zu verletzen.

3. Rechtes Wort. Es ist das Vermeiden von Falschheit, Verleumdung, verletzender und unzüchtiger Rede.

4. Rechte Tat. Es ist die Vermeidung der Zerstörung von Lebendigem, des Diebstahls, der Unkeuschheit.

---

[1]) So die Übersetzung nach Oldenberg. Es ist schwer, die prägnanten Ausdrücke ebenso prägnant wiederzugeben. Die Bedeutung jedes einzelnen wird durch die folgende Erklärung sicherer bestimmt.

5. Rechtes Leben. Es ist das Aufgeben jeder verwerflichen Erwerbstätigkeit und das Aufnehmen rechter Beschäftigung.

6. Rechtes Streben. Es ist eine bewußte, kräftige Bemühung dahin, daß alles Schädigende unterdrückt und abgelegt werde, daß alles Verdienstvolle wachse und sich steigere.

7. Rechtes Gedenken. Dies ist eine sorgfältige Selbstbeobachtung nach Körper, Sinneseindrücken, Geistesrichtung, Grundlagen des Wesens, um darin über Lust und Leid ganz hinauszukommen.

8. Rechtes Sichversenken. Hiermit ist eine in vier Stufen aufsteigende Methode der inneren Loslösung von allem Irdischen gemeint. Diese Methode gipfelt in einem Zustande, da keinerlei Nachdenken, keinerlei differenziertes Bewußtsein, keinerlei Empfindung von Freude oder Leid mehr vorhanden ist.

So wird unter diesen acht Überschriften das Leben des rechten Jüngers nach den verschiedenen Gesichtspunkten hin angedeutet. Aber eben nur angedeutet. Will man den buddhistischen Weg der Heilsgewinnung völliger verstehen, so muß man weiter ausholen. Die Mitteilungen darüber sind außerordentlich reich und eingehend.

Die Anweisungen, welche der Buddha für die Gewinnung seines höchsten Zieles zu geben hat, beginnen mit Vorschriften, welche der Laienwelt im weitesten Umfange gelten. Denn obwohl die Bahn sich weiterhin verengert, sodaß nur der aus der Welt herausgetretene Mönch auf ihr wandern kann, so verhält sich doch die buddhistische Lehre durchaus nicht gleichgültig gegen den Laien. Sie hält es auch für ihre Aufgabe, diesen gleichsam vorzuschulen für die höheren Pfade, sei es, daß er noch in diesem Leben einmal dahin kommt, den Schritt zum Mönchtum hinüber zu tun, sei es, daß er als Resultat seiner Bemühungen nur eine glückliche Neuverkörperung erlangen kann, vielleicht eine solche, in welcher der hohe Weg des zum letzten Ziele wandelnden Mönches ihm bequemer zugänglich

wird. Fünf feste Vorschriften gelten zunächst auch jedem Laien als Richtschnur. Sie lauten:

Man darf nichts Lebendiges vernichten.
Man darf nicht stehlen.
Man darf keinen unerlaubten Geschlechtsverkehr pflegen.
Man darf nicht lügen.
Man darf keine berauschenden Getränke trinken.

Weit über diese fünf fundamentalen Weisungen hinaus aber werden nun dem Laien noch viele andere Vorschriften des rechten verdienstlichen Lebens gegeben. Sie bilden einen sittlichen Codex alles dessen, was zur Zeit des Buddha und unter seinen sozialen Verhältnissen als ehrenhaft und pflichtgemäß galt. Es werden erörtert die Pflichten im Verhältnis von Eltern und Kindern, von Lehrer und Schüler, von Gatte und Gattin, von Freund und Freund, von Herrn und Dienern, von Laien zum religiösen Leben. Auf die Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Vieles findet auf andere Zeiten und Lebensverhältnisse keine Anwendung mehr. Anderes, was wir bei ausführlicher Darlegung des Pflichtenkreises erwarten würden, fehlt. Das meiste indes ist ansprechend und wohltuend, von einem feinen sittlichen Empfinden eingegeben. Die Quintessenz dieser Laien-Ethik soll ohne Frage sein, daß der Laie unter sorgfältiger Beachtung der geltenden sittlichen Normen, über deren dauernde Bedeutung oder Relativität weiter nicht reflektiert wird, sein Leben führen soll.

Über diese breiteste Grundlage der Ethik, welche allen gilt, kann sich nun aber auch schon ein Laie, der Besonderes tun will, erheben, wenn er zu den oben genannten fünf Fundamentalgeboten noch drei weitere hinzunimmt, nämlich diese:

Man darf nur zu gewissen erlaubten Zeiten Nahrung zu sich nehmen.
Man darf nicht an Tanz, Gesang und Aufführungen teilnehmen.
Man darf den Körper nicht schmücken und pflegen durch Blumen, Salben und Wohlgerüche.

Zugleich verwandelt sich für den, welcher diese drei Gebote auf sich nimmt, auch das dritte der früheren fünf in die strengere Form:

Man darf gar keinen Geschlechtsverkehr pflegen.

Mit der Übernahme dieser acht Gebote betritt man eine Vorstufe des Mönchtums. Indem Laien sich zeitweise ihnen unterwerfen, erwerben sie ein besonderes Verdienst, das sich in ihrer Neuverkörperung geltend machen wird, und prüfen ihre Kräfte für die Aufgaben der engeren Jüngergemeinschaft.

Nur in dieser letzteren, der Mönchsgemeinde, läßt sich das Streben nach dem Ziele des Nirvâna völlig verwirklichen. Zwar wird theoretisch die Möglichkeit nicht bestritten, daß ein Mensch auch ohne die Regeln des Mönchtums, im Laienstande, zu jenem Ziele kommen könne, wie denn einige wenige Beispiele aus der ältesten Zeit dafür angeführt werden. Praktisch aber, bei der ungeheuren Schwierigkeit solchen Weges, bleibt diese Möglichkeit außer Frage.

Das Mönchsleben, welches der Buddha fordert, baut sich auf der Befolgung von zehn Geboten auf, nämlich außer den zuletzt erwähnten acht noch auf den zwei folgenden:

Man darf kein hohes oder breites Lager benutzen.
Man darf kein Gold oder Silber besitzen.

Es sind also, wenn man die gesamten zehn Vorschriften des buddhistischen Mönchtums übersieht, teils Verbote prinzipiell ethischer Natur, teils aber solche, die nur auf eine gewisse Isolierung und Einfachheit der Lebensweise hinzielen, auf Loslösung von Familienbanden, Lösung von Erwerb und Besitz, auf Vermeidung äußerer Reize durch Genußmittel oder Nachgiebigkeit gegen animalische Triebe. Diese Grundgebote werden nun noch durch eine große Anzahl anderer Vorschriften ergänzt, wie sie die Obliegenheiten und Verhältnisse eines so besonderen Zwecken dienenden Gemeinschaftlebens naturgemäß verlangen. Dahin gehören Anweisungen über die Art der Wohnung, über die Kleidung, über Beschäftigung nach Tages- und Jahreszeiten, über die Nahrung, über

das Benehmen der Mönche gegen einander, über den Verkehr mit Laien u. a. m. Von diesen Anordnungen, die hier natürlich nicht bis ins Einzelne verfolgt werden können, sei nur die eine besonders wichtige erwähnt, daß der Mönch sich nur von erbettelter Nahrung erhalten darf. Zu diesem Zwecke muß er täglich morgens seinen Bettelgang machen. Er ißt, was ihm gegeben wird; Fleischnahrung gilt nicht für ausgeschlossen. Ein weitverbreiteter Irrtum der Europäer nimmt an, daß der Buddha Fleischnahrung verboten habe. Aber ausdrücklich hat er diese Beschränkung abgelehnt. Erst in seiner späteren Entwicklung ist der Buddhismus mancher Länder zu einer prinzipiellen Enthaltung von Fleischnahrung weiter geschritten.

Die ganze mönchische Organisation nun aber ist nur Hilfsmittel für die eigentliche Aufgabe des Buddhisten, nur eine Art Schutzwehr. Ohne diese Schutzwehr, ohne die damit erzielte, vorläufige Reinigung der Affekte und Hemmung ablenkender Einflüsse von außen würde das Arbeiten an der wirklichen Aufgabe bis zur Aussichtslosigkeit erschwert werden. Es ist wiederum ein häufiger Irrtum Fernstehender, daß der Buddhismus der mönchischen Lebensweise an sich eine besondere Wirkung zuschreibe. An sich selbst haben vielmehr die Gebote des Mönchtums alle zusammen noch keinen erlösenden Wert.

Erlösender Wert kommt erst der geistigen Arbeit zu, welche unter dem Schutze des mönchischen Lebens beginnen soll.

Der Hauptinhalt dieser geistigen Arbeit läßt sich mit zwei Worten wiedergeben, welche zugleich einen zwiefachen Grad der Vervollkommnung bezeichnen: Meditation und Erkenntnis.

Meditation, betrachtende Versenkung, ist der Name für ein sehr großes und sehr wichtiges Feld der wesentlichen Erlösungsarbeit des Buddhisten. In die Aufgabe der Meditation tritt der Jünger recht ein, wenn er vorher alle die äußerlichen Vorschriften des Mönchtums, unter denen er lebt, innerlich verwertet hat als Erziehungsmittel seines Geistes. Er muß rechte inner-

Wachsamkeit, Selbstbeherrschung, Lenkbarkeit seiner Anlagen, ein scharfes Auge für Fehler und Irrtümer erworben haben. Für den so Erzogenen beginnen dann die Übungen der Meditation.

Um sich einigermaßen vorzustellen, was darunter zu verstehen ist, muß man beachten, daß sie auf der Methode des Abstrahierens beruht, durch welche wir in unserem abendländischen Denken zu den allgemeinen Begriffen kommen. Die einzelnen Erscheinungen sollen als solche nicht gesehen, sondern in Verallgemeinerungen aufgelöst werden. Je weiter diese Verallgemeinerungen ausgedehnt werden, desto inhaltloser, schattenhafter wird das Feld der Beobachtung, die Welt. Der Mensch löst sich damit von den Dingen. Es ist nun aber besonders zu bemerken, daß die Anweisung des Buddha dahin führen will, neben der verstandesmäßigen Versenkung, welche die Vorstellungs- und Gedankenwelt in immer blässere Allgemeinheiten und schließlich in ein wesenloses Nichts auflöst, auch eine Gefühlsversenkung zu pflegen, welche den Menschen aus den Banden des persönlichen individuellen Empfindens und Wollens hinausführt in ein gegenstandloses Allgemeinempfinden und schließlich zum völligen Nichtempfinden, zu der Bewußtlosigkeit einer Selbsthypnose. Denn diese ist ohne alle Frage unter jenem Zustand zu verstehen, welchen der Buddhismus bei der Meditation als letztes Stadium erstrebt.

Das genauere Verständnis der buddhistischen Meditation erfordert ein eindringendes Studium. Hier können nur die Umrisse der Lehre angedeutet werden.

Es sind zunächst vier Stufen der Versenkung zu unterscheiden. Die erste wird charakterisiert durch ein Empfinden von Freude und Glück. Die zweite führt zu einer tiefen inneren Ruhe und einheitlichen Richtung des Denkens. Auf der dritten Stufe gerät der Meditierende in einen noch mehr indifferenten Zustand, bei welchem aber Bewußtsein und Gefühl körperlichen Behagens noch bleibt. Mit der vierten Stufe verschwindet alles Bewußtsein von Glück und Unbehagen und ein völlig unbewußtes inneres Schauen tritt ein.

Diesen vier Versenkungszuständen sind noch vier Grade des Eindringens in Abstraktion und Leere angereiht, indem nämlich der Mensch zuerst das Gebiet des unbegrenzten Raumes erreicht, dann das der grenzenlosen Bewußtlosigkeit, darauf das Gebiet der Nichtigkeit, endlich das Gebiet, wo Wahrnehmung und Nichtwahrnehmung überhaupt aufhört.

Obwohl diese Andeutungen mit ihren für uns zunächst noch etwas unklaren technischen Ausdrücken den einfachen Leser gewiß zu allerlei weiteren Fragen veranlassen werden, die wir hier nicht verfolgen können, so geht doch schon aus dem Erwähnten zur Genüge die geistige Tendenz hervor, welche die wesentliche Arbeit des Buddhismus verfolgt. Man fühlt, mit welcher Methode der Buddha den beschränkten menschlichen Geist zu befreien, zu erlösen suchte.

Die Meditation ist aber nicht das letzte und höchste Mittel geistiger Selbstbearbeitung. Die höchste Stufe bezeichnet die „Erkenntnis“. Wenn ein Mensch die Stufen der Meditation durchgemacht, ihre Erfahrungen völlig in sich verarbeitet hat, so soll er schließlich mit ihrer Hülfe einen höchsten Grad der Einsicht erreichen, welcher alle die Grundwahrheiten des Buddhismus in ihrer ganzen Ausdehnung und Bedeutung auf das intensivste durchdringt, vor allen Dingen ganz und gar in sich aufgenommen hat das Wissen um die drei Eigenschaften aller Dinge, daß sie vergänglich sind, daß sie Leiden sind, daß sie kein wirkliches Dasein sondern nur den Schein eines Daseins repräsentieren. Durch diese „Erkenntnis“ oder „Weisheit“, ein in die allertiefsten Tiefen und in die allerfernsten Weiten der Lehre des Buddha hineindringendes Erfassen, erreicht der Jünger den Zustand höchster Herrschaft über das Leben, völligster Herauslösung aus dem Leben, den Zustand, wo alle Fesseln, welche ihn noch an die umgebende Welt der Realitäten knüpfen könnten, zerschnitten sind.

Methode und Organisation sind von Anfang an charakteristisch gewesen für die Lehre des Buddha; das ist für jeden, welcher das Vorangegangene nachdenklich gelesen hat, selbstverständlich. Es ist darum auch nicht zu verwundern, daß die Jünger sehr bald nach des Meisters Tode neben seine Person die zwei Größen der Lehre und der Gemeinde gestellt haben: Buddha, die Lehre und die Gemeinde bildeten die drei kostbaren Besitztümer, denen der einzelne sich verpflichtet fühlte. Seine Methode der Heilsgewinnung, in einer Menge fester Regeln ausgeprägt, hinterließ der Buddha als wertvollste Gabe der Organisation, welche er als Trägerin jener Methode, gleichsam als Gefäß für jenen Inhalt, bei seinen Lebzeiten auf das vorsichtigste gebildet hatte.

Anfänglich hat der Buddha nur Mönchsgemeinschaften gegründet. Die Frau kam zu seiner Zeit als selbständige Persönlichkeit kaum in Betracht. Vielmehr wird ihr Dasein vorwiegend etwa unter dem Gesichtspunkt angesehen, welchen Graf Leo Tolstoi neuerdings einmal mit den Worten ausgedrückt hat: Die Frauen sind der größte Stein des Anstoßes in der Existenz des Mannes. Indes drängt die Lehre des Stifters selbst in ihrer ernst-philosophischen, über alle äußeren Schranken in die Tiefe der Dinge blickenden Art eigentlich auch auf eine bessere Würdigung der Frau hin. So gut jene Ideen, welche wir entwickelt haben, keine sozialen Klassen-Unterschiede (Kasten) gelten lassen konnten, sondern einfach den Menschen, wo immer man ihn traf, suchten, so gewiß mußten sie auch in der Frau dem Menschen das Anrecht auf Erlösung gönnen und den Weg dazu eröffnen. Die dabei drohenden praktischen Gefahren hat der Buddha aber stark empfunden. Widerstrebend gab er die Gründung von Nonnengemeinden zu. Doch sind sie von Anfang an den Mönchsgenossenschaften stark untergeordnet gewesen.

Der Eintritt in eine Mönchs- oder Nonnengemeinschaft stand jedem frei. Ein Kasten-Unterschied wurde, wie schon angedeutet, nicht gemacht. Nur freilich ergaben sich für Leute in gewissen Lebenslagen derartige

Schwierigkeiten, daß aus praktischen Gründen doch einige Schranken gezogen werden mußten. Eine Anzahl gefährlicher Krankheiten verhinderte den Eintritt. Unfreie Personen ferner (auch Soldaten und Verschuldete) konnten nicht aufgenommen werden. Auch die Einwilligung der Eltern mußte in der Regel vorliegen. Als Minimal-Alter der vollen Aufnahme galt das zwanzigste Jahr. Doch konnte ein provisorisches Austreten aus dem weltlichen Leben schon früher stattfinden. Es war ein rein privater Schritt, wenn ein Schüler sich zur Vorbereitung auf das Mönchtum an einen Mönchslehrer anschloß. Den Charakter eines wirklichen Mönches erhielt man unter einer gewissen Feierlichkeit. Dafür mußte eine Mönchsgemeinde zusammengerufen werden, der die Bitte um Aufnahme öffentlich vorgetragen, eine Verpflichtung mönchischer Lebensweise zugesagt und deren Zustimmung entgegengenommen wurde.

Der Aufgenommene konnte, falls er anderen Sinnes wurde, jederzeit freiwillig wieder ausscheiden. Die Ausscheidung wurde mit Notwendigkeit bewirkt durch gröbliche Verletzung der wichtigsten äußeren Gebote. Als solche bezeichnete man schon früh folgende vier:

1. ein Mönch darf keinerlei Geschlechtsverkehr pflegen;
2. er darf keinen Diebstahl begehen;
3. er darf kein Leben wissentlich vernichten;
4. er darf sich nicht betrügerischer Weise übermenschliche Fähigkeiten (Wunderkräfte) zuschreiben.

War ein Verstoß gegen diese Regeln nachzuweisen, so wurde der Betreffende ausgestoßen; unentdeckte Vergehen dieser Art schieden den Mönch jedenfalls faktisch von der Schar der wahren Jünger (d. h. all sein Arbeiten war vergeblich), wenn er auch den äußeren Schein aufrecht hielt.

Geringere Verstöße gegen die mancherlei Vorschriften des mönchischen Lebens wurden mit allerlei Bußen belegt, durch die sie getilgt werden konnten. Besondere Tage waren dazu bestimmt, daß man sich in Gemeinschaft prüfe und etwaige Verstöße bekenne. Das geschah am Tage des Neumondes und des Vol-

mondes. Doch schob man bald noch zwei Tage ein, sodaß der achte und vierzehnte (resp. fünfzehnte) jedes Halbmonats Beichttag war. Diese Beichtversammlungen sind der einzige leichte Ansatz zu kultischer Feier innerhalb des ursprünglichen Buddhismus. Nicht mehr als eben das Gefühl gemeinsamer Gebundenheit an eine bestimmte Heilsmethode kam dabei zur Geltung. Eine alte Beichtformel mit Aufzählung zahlreicher Vergehungen wurde vorgetragen unter Anfragen an die Versammelten, ob einer sich der erwähnten Sünden schuldig fühle. Wer bekannte, bekam seine Buße angewiesen.

Die ganze Organisation des Buddha beruhte nur auf mündlichen Verordnungen. Gautama hat nichts Schriftliches hinterlassen. Seine gesamte Lehre verbreitete er durch mündliche Verkündigung, und seine Anhänger prägten sie ihrem Gedächtnisse ein. Dies ist nicht so unglaublich, wie es dem modernen Abendländer zunächst erscheinen möchte. Das Gedächtnis spielte bei dem Kulturzustand des alten Indiens eine viel größere Rolle als in unserer bücherseligen Zeit. Es leistete viel mehr, wurde aber auch viel eifriger und systematischer verwertet als heute. Die Art der Lehrvorträge des Buddha ferner kam dem Behalten des Gedächtnisses vielfach entgegen. Er bildete für seine wichtigsten Lehren feste Formeln, die er häufig wiederholte. Viele Erörterungen erfolgten nach dem Schema bestimmter zum Teil den Hörern schon bekannter Kategorien. Zahlenmäßige Anordnung wurde wieder und wieder benutzt. Andere Stoffe prägten sich dadurch dem Gedächtnisse leichter ein, daß sie zusammen mit praktischen Anforderungen weiter lebten, welchen täglich nachzukommen war. Noch anderes behielt sich leicht durch die Bildersprache, die der Lehrer gebrauchte, durch fesselnde Gleichnisse, durch Anknüpfung an Ereignisse aus seinem oder anderer bekannter Persönlichkeiten Leben. Es war eine der wichtigsten Tätigkeiten der organisierten Jüngerschaft, daß sie die lebendigen Träger der Lehre bildeten. Auf die Dauer ist dieser Zustand unmöglich geworden. Im Laufe der nächsten Jahrhunderte kam es allmählich zu Aufzeichnungen, aus denen sich zuletzt ein fester Kanon

heiliger Schriften entwickelt hat. Dessen Entstehung ist aber bei solcher Lage der Dinge natürlich ein dunkler Prozeß. Wann die einzelnen Schriften entstanden sind, welche von ihnen das Wort des Buddha selbst wiedergeben, diese Fragen werden noch lange den Gegenstand schwieriger historischer Einzeluntersuchungen bilden.

Ein vorausgreifendes Wort über den Inhalt des buddhistischen Kanons heiliger Schriften sei hier angefügt. Der Kanon ist nicht in allen Ländern des buddhistischen Bekenntnisses der gleiche; die Grundzüge, die wichtigsten Bücher, die Haupteinteilung stimmt freilich überein. Genannt wird der Kanon Tri-Pitaka, d. h. die drei Körbe. So werden bildlich die drei Hauptgruppen der Schriften unterschieden.

1. Das erste Pitaka heißt das Vinaya-Pitaka. Es beschäftigt sich mit den Vorschriften und Ordnungen des Mönchslebens und umfaßt drei Werke.

2. Die zweite Abteilung heißt Sûtra-Pitaka. Hier werden die philosophisch-religiösen Lehren des Buddha erörtert, meistens in Form von Zwiegesprächen oder Vorträgen des Meisters an seine Jünger, nicht ohne daß sich häufig historische Umrahmungen hindurchzögen. Diese Abteilung umfaßt vier große Abschnitte, von denen jeder eine Menge längerer oder kürzerer Abhandlungen einschließt. Ein fünfter Abschnitt, der von den meisten noch zu diesem Pitaka gerechnet wird, gehört nach der Auffassung anderer Buddhisten zu dem nächstfolgenden.

3. Das ist das Abidharma-Pitaka. Sein Inhalt ist gleichfalls lehrhafter Natur, führt aber in subtilere, zum großen Teil psychologische Fragen hinein und geht den Streitfragen nach, die sich bei genauerem Ausbau der buddhistischen Philosophie erhoben. Dies Pitaka hat sieben Hauptabteilungen.

Um den Text dieses heiligen Kanons herum haben sich im Laufe der Zeit in den verschiedenen Ländern ungeheure Mengen von Kommentarwerken gelagert, die zum Teil dem heiligen Kanon beigezählt werden. —

II. Abriß der Geschichte des Buddhismus.

I. Vorder-Indien.

Zu Lebzeiten des Buddha umfaßte das Ausbreitungsgebiet seiner Lehre etwa das Königreich Magadha und dessen westliche Grenzgebiete (Vergl. S. 8). Langsam und in seinen einzelnen Stadien für uns nicht kontrollierbar schreitet die Verbreitung in den folgenden Jahrhunderten weiter, hat es aber zunächst nur mit der vorderindischen Halbinsel selbst zu tun. Dies ungeheure Land bot für lange Zeit Arbeit genug. Bei dieser seiner Ausbreitung in Indien hat der Buddhismus sich jedenfalls nicht sehr stark gegensätzlich abgehoben von dem Hintergrunde des vorhandenen religiösen Lebens. Er wird mehr als eine neue Abzweigung des brahmanischen Lehrsystems erschienen sein. Trotz einiger wichtiger Differenzen (Lehre über die Seele, Stellung zu den Kasten), wurden doch seine Lebensgewohnheiten und die meisten Punkte seiner Lehre nicht als etwas Neues, Unerhörtes empfunden. Äußerlich mag es ihm daher nicht schwer geworden sein, sich Terrain zu erobern, wenn es auch an Streitreden und Reibungen, an Rivalität mit den ihren Einfluß verteidigenden Brahmanen nicht gefehlt haben wird.

Schwieriger muß die Überwindung innerer Krisen gewesen sein, so weit dieselben überhaupt überwunden wurden. Andeutende Nachrichten von solchen Krisen hat die Überlieferung uns bewahrt. Grade nach der lang-

jährigen Wirksamkeit des Buddha selbst war sein Wegtreten vom irdischen Schauplatz, das Aufhören seiner persönlichen Leitung und Autorität eine gefährliche Probe. Zwar soll er sterbend einem seiner bewährtesten Schüler die leitende Stellung übertragen haben, der sie seinerseits bei seinem Tode weitergab, und so finden wir an der Spitze des Buddhismus lange Jahrhunderte hindurch sog. Patriarchen, als führende Persönlichkeiten. Doch haben diese Patriarchen von Anfang an mehr nur dekorative Bedeutung. Einer hierarchischen Entwicklung widerstrebte die Natur des alten indischen Buddhismus zu sehr. Es war also keine starke Hand da, welche die Menge der Mönche äußerlich zusammengehalten hätte. Die Lehre, die eigentlich wahre Basis der Gemeinschaft, beruhte, wie schon erwähnt, nur auf mündlicher Tradition. So war es nur natürlich, daß man bei weiterem Wachstum in verschiedene Richtungen auseinander lief.

Die orthodoxe buddhistische Überlieferung behauptet nun allerdings, daß man sogleich nach dem Hingang des Buddha in das Nirvâna eine richtige Grundlage geschaffen habe, auf welcher die Weiterentwicklung ruhen konnte. Es heißt, daß gleich nach dem Tode des Buddha ein Konzil abgehalten sei, welches öffentlich die rechte Lehre festgestellt habe, natürlich nur mündlich, indem zwei der angesehensten Schüler den Wortlaut vortrugen und die übrigen ihn gemeinsam rezitierten. Dies Konzil soll stattgefunden haben in einer Höhle des Vaibâra-Gebirges in der Nähe des Ortes Râdschagriha. Fünfhundert Mönche sollen dies Konzil beschickt haben, dessen Vorsitz Kâschyapa führte, derselbe, dem der scheidende Meister die Würde des Patriarchen übertragen hatte. So sagt die orthodoxe buddhistische Überlieferung.

Ob dies Konzil indeß wirklich stattgefunden hat, unterliegt allerlei Bedenken; die Frage läßt sich mit den heutigen Mitteln historischer Forschung nicht entscheiden.

Jedenfalls hat das Konzil, wenn es stattfand, mit seinen Festsetzungen nicht erreicht, daß innere Spannung und Spaltung vermieden wurde. Nach zwei Richtungen

hin können wir Uneinigkeit schon in den ersten Jahrhunderten der neuen Lehre konstatieren. Einmal nämlich bildete sich in der Praxis des mönchischen Lebens eine laxere Partei neben einer strengeren aus. Andrerseits aber tauchte eine Anzahl von Meinungsverschiedenheiten über diese oder jene philosophische Lehre des Systems auf.

Obwohl die Lebensweise, welche Buddha seinen Jüngern vorschrieb, nicht grade asketisch gerichtet gewesen war, so enthielten seine Anweisungen doch hinreichend Momente der Entsagung, um mit der Zeit vielfach als lästig und unerfüllbar empfunden zu werden. So bildete sich eine Gruppe von Anhängern mit laxeren Prinzipien. Sie verlangten Abänderung der Vorschriften je nach Art und Umständen. Zehn solche Forderungen der Ermäßigung sollen sie aufgestellt haben, unter denen z. B. diese waren, daß gewisse Genußmittel (gegorene Getränke) erlaubt sein sollten, daß man auch nach Mittag noch Mahlzeiten zu sich nehmen dürfe, daß die Beicht- und die Aufnahme-Feier auch in Privathäusern vorgenommen werden könne, daß man weiche Lagerstätten benutzen möge, daß die Mönche Geld besitzen dürften. Dieser Erweichung des alten Klosterernstes trat freilich ein sehr nachdrücklicher Widerstand entgegen. Auf einem zweiten Konzile, welches ungefähr 100 Jahre nach dem angeblichen ersten zu Vaischâlî stattfand, verwarf die rigorose Richtung alle jene Forderungen und legte die alten Grundsätze der Klosterdisziplin von Neuem fest. Doch müssen die Gegner schon in Überzahl gewesen sein. Sie versammelten sich zu einem Gegenkonzil, das viel mehr Besucher hatte, und entschieden in ihrem Sinne. Das Vorhandensein einer Spaltung trat so deutlich hervor.

Die verschiedenen Meinungen, welche in derselben Zeit über allerlei Punkte der Lehre entstanden und auch Streitigkeiten hervorriefen, sind offenbar von weniger Bedeutung gewesen. Es werden freilich achtzehn verschiedene Sekten genannt, in welche der Glaube schon im zweiten Jahrhundert seines Bestehens zerfallen wäre. Indeß sind das ohne Frage leichtere Differenzen gewesen, die sich

auf Bevorzugung dieſer oder jener Auslegung ſtrittiger Punkte, dieſer oder jener praktiſchen Methode beſchränkten, ohne daß man prinzipiell einander das Recht abſprach, die buddhiſtiſche Heilswahrheit zu beſitzen.

Im zweiten Jahrhundert ſeines Beſtehens erlebte der Buddhismus ſtarke Umwälzungen der politiſchen Zuſtände ſeiner Heimat, die auf ihn nicht ohne Rückwirkung blieben.

Die Züge Alexanders des Großen berührten Indien an ſeinen Weſtgrenzen. Vielleicht unter dem aufſtörenden Einfluſſe dieſer Berührung entſtand ein großes geeinigtes nordindiſches Reich an Stelle der vielen Einzel-Fürſtentümer, welche zu des Buddha Zeiten und ſpäter in rivaliſierendem und teilweiſe ſich aufreibendem Nebeneinander beſtanden hatten. Der Begründer dieſes einheitlichen Reiches war Tſchandragupta, ein begabter Emporkömmling aus geringer Kaſte, welcher durch ſeine heldenhafte Laufbahn für Jahrhunderte der Liebling indiſcher Volksſage wurde. Sein Reich dehnte ſich von den Grenzen des heutigen Afghaniſtan bis nach Bengalen, vom Himalaya bis an das dekhaniſche Hochland aus. In den vollen Beſitz ſeiner Macht gelangte Tſchandragupta 315 vor Chriſto.

Er iſt in nahe Beziehungen, zuerſt feindliche, dann freundliche, zu Seleukos Nikator getreten, dem mächtigen Nachfolger Alexanders des Großen, der weſtlicher Nachbar Indiens war. Seleukos Nikator verſuchte Alexanders Eroberung von Indien neu aufzunehmen wurde aber von Tſchandragupta ſcharf zurückgeſchlagen. Beim Friedensſchluſſe willigte Seleukos in eine Vermählung der einen ſeiner Töchter mit dem früheren Feinde. Bei der Gelegenheit wurde der Grieche Megaſthenes an den Hof Tſchandraguptas nach Pataliputra geſchickt, und ſeine Berichte ſind eine der wichtigſten Quellen für die damaligen Zuſtände Indiens. Aus ihnen, die in Fragmenten bei anderen Schriftſtellern erhalten ſind, erfahren wir aber beachtenswerter Weiſe kein einziges Wort über den Buddha oder den Buddhismus. Ohne Zweifel ſtand für den Fremden dieſe Religion damals völlig in einer Reihe mit all den verſchiedenen brahmaniſchen Richtungen.

Tschandragupta selbst war nicht Buddhist, er pflegte vielmehr Freundschaft mit den Brahmanen, und ebenso stand es noch mit seinem Sohne Bindusâra. Sein Enkel und zweiter Nachfolger aber ist der berühmteste Patron des Buddhismus geworden. Dies war der König Aschôka, (gewöhnlich mit der Paliform seines Namens Asoka genannt), welcher etwa 270 – 233 v. Chr. regierte. Erst im Laufe seiner Regierung trat er dem Buddhismus bei, nur allmählich erwachte sein voller Eifer für die neue Religion und er blieb immer bloßer Laien-Anhänger, war aber in den letzten 27 Jahren seiner Herrschaft ein so idealer und hingegebener Beförderer des Buddhismus, wie dieser sonst wohl keinen gesehen hat. Er hieß eigentlich Piyadasi und mag den Namen Aschôka (der Sorgenfreie) vielleicht mit Beziehung auf das, was er im Buddhismus gefunden hatte, gewählt haben.

Aschôka hat eine große Anzahl von Inschriften auf Säulen und an Felswänden hinterlassen, die in neuerer Zeit entziffert sind und das sicherste Material für das Studium seiner Person und des Buddhismus seiner Zeit bieten. Wir haben so in den Tagen des Aschôka eine ziemlich hellbeleuchtete Strecke der ganzen Entwicklungslinie des Buddhismus vor uns.

Man spürt um diese Zeit in der jugendkräftigen Religion einen starken Expansionsdrang. König Aschôka behauptet in mehreren seiner Edikte, daß ihm die Ausbreitung der buddhistischen Lehre bis über die Grenzen seines Reiches hinaus gelungen wäre. Diese Bemerkung zielt auf den Verkehr, welchen er mit mehreren Herrschern des Westens, mit Antiochus II von Syrien (260—247), mit Ptolemaios Philadelphos von Ägypten (285—247), mit Antigonos Gonatas von Makedonien (278—242) u. a. unterhalten hat. Dieser Verkehr, wesentlich und zunächst politischer Natur, diente dem innig buddhistisch gesinntem Könige zugleich jedenfalls als Handhabe, um eine gewisse Werbung für seine Religion zu versuchen, die allerdings von keinem nennenswerten Erfolg gewesen sein kann. Immerhin ist dies Streben charakteristisch. Es zeigt, daß es den Buddhismus damals vorwärts

trieb in die unbekannten Weiten der Welt hinaus. Derselbe Geist gibt sich kund auf dem berühmten Konzile, welches unter seiner Regierung stattfand, dem dritten nach buddhistischer Zählung. Es wurde zu Patna im Jahre 252 v. Chr. abgehalten. Sein Hauptzweck war wiederum, Glauben und Leben gegen Irrtümer und Mißbräuche zu schützen. Zugleich aber faßte man hier den Beschluß, eine Reihe der hervorragendsten Vertreter des Glaubens als Missionare über die Grenzen von Aschôkas Reich hinauszusenden. Und zwar werden folgende Gebiete genannt: Kaschmir und Ghandara; der Westen des Pendschab; ein Distrikt des Dekhan (Quellgebiet des Godavari); Baktrien; das Gebiet des mittleren Himalaya; die Westküste von Hinter-Indien; Ceylon; sodann einige weniger sicher zu bestimmende Länder in demselben Umkreise. Ein energisches Herausdrängen aus dem Heimatgebiet macht sich damit geltend und richtet sich ganz naturgemäß gleichförmig nach den nördlichen, östlichen, westlichen und südlichen Grenzlanden von Vorder-Indien. Daß der Buddhismus erst jetzt, mehr als 200 Jahre nach dem Tode seines Stifters, seinen Fuß auf außerindischen Boden zu setzen beginnt, wird nicht auffällig erscheinen, wenn man sich die Riesenausdehnung jenes Landes gegenwärtig hält, in welchem sich auszuwachsen notwendig beträchtliche Zeit erforderte.

Über die innere Eigenart des Buddhismus dieser Zeit werden wir zunächst einmal gut unterrichtet durch die Person des Aschôka selbst, welcher dem, was ihm der Buddhismus bedeutet, in den Inschriften deutlich Ausdruck verleiht.

Nun muß man ja nicht vergessen, daß Aschôka ein Laienjünger war. Das, was den engsten Kreis der Nachfolger bewegen mußte, kann bei ihm nicht hervortreten. Um so interessanter ist es, zu sehen, wie auf einen begabten, charaktervollen und einflußreichen Laienvertreter der Buddhismus damals seine Wirkung übt. In allen Inschriften des Königs spricht sich aus, daß er seiner Religion eine Stärkung des sittlichen Arbeitens, des Pflichtbewußtseins, der Hingebung an die Gesamtheit entnimmt. Wie der Buddhismus in dem Laien-

jünger überhaupt seine weltabgekehrte Tendenz nicht geltend machen kann, sondern statt dessen die Vorbereitungsstufe der ernsten Erfüllung aller bestehenden sittlichen Forderungen hervorhebt, so äußert sich diese sittlich-soziale Erziehung auch bei Aschôka. Nur in der Ehrfurcht, die er den Mönchen, den Volljüngern, darbringt, sowie in der Tatsache, daß viele seiner sittlichen Leistungen (wahrscheinlich diejenigen, welche er selbst am höchsten wertete), sich auf Pflege und Förderung der Mönchsgemeinden erstreckten, deutet sich an, daß der rechte Weg doch eigentlich über den Bereich gewöhnlicher Menschen- und Herrscherpflichten hinauszuführen hat.

Die sittlichen Auffassungen Aschôkas sind teilweise geradezu ideal. So äußert er: „Alle Menschen sind wie meine Kinder. Wie ich meinen Kindern wünsche, daß sie alles Heiles und Glückes im Diesseits und Jenseits teilhaftig werden, so wünsche ich dies auch den Menschen." Oder: „Es gibt keine größere Tat als die Arbeit für das allgemeine Beste." Was er einprägt, sich selbst und seinen Untertanen, sind vielfach Pflichten wahrer Sittlichkeit, denen niemand auch vom Standpunkt anderer Religion aus die Zustimmung versagen wird: Gehorsam und Ehrfurcht gegen Eltern, ältere Leute und Lehrer, aufrichtige Hingebung an die Freunde, Wohltätigkeit, Bemühungen um gemeinnützige Einrichtungen (Bäumepflanzen, Brunnengraben, Anlegung von Herbergen, Verteilung von Heilkräutern), Milde gegen Dienende und Arme, Schonung alles Lebendigen, auch des Tierlebens, Wahrhaftigkeit, Duldsamkeit und Gerechtigkeit, Zügelung der Sinnlichkeit, Dankbarkeit u. dergl. m. Man erhält von ihm den Eindruck eines besonderen sittlichen Feingefühls und einer bedeutenden sittlichen Energie. Er bringt dieses sein sittliches Leben selbst in enge Verbindung mit seiner Religion, die er immer wieder hoch preist. Dabei ist er kein Fanatiker, sieht die Gefahren abergläubischen oder bigotten Treibens klar genug und tritt vernünftig dagegen auf.

Man muß aber doch vorsichtig sein, von Aschôka aus ohne Weiteres Rückschlüsse auf die Masse der gewöhnlichen Buddhisten in jenen Tagen zu machen. Seine

sittliche Triebkraft wird der Buddhismus natürlich in einem gewissen Grade an allen Laien erwiesen haben. Daß aber daneben in dem Vulgär-Buddhismus jener Zeit bereits vielerlei Wucherung und Ballast vorhanden war, wodurch eine schiefe sittliche Richtung gegeben, ja der Sinn für die sittlichen Anforderungen überhaupt unterdrückt und erstickt wurde, das deuten auch Spuren gerade in den Inschriften des Aschôka an.

Aschôka erwähnt in einer seiner Inschriften, daß er einen Stûpa des Kanakamuni zum zweiten Male habe vergrößern lassen. Ein Stûpa (gleichbedeutend mit Dagoba, woraus später Pagoda geworden ist) bedeutet einen Gedächtnisbau, meistens zugleich ein Reliquiengrab. Die erwähnte Persönlichkeit des Konâgamana gilt als ein Buddha vergangener Zeiten, der als zweitletzter vor dem Buddha Gautama auf Erden erschienen wäre. Das ist eine unhistorische, dogmatische Spekulation. Zweierlei geht aus dem Passus von Aschôkas Inschrift unmittelbar hervor: erstlich daß man zu seiner Zeit dem Bau von Stûpas schon ergeben war, womit ohne Frage mancherlei fromme Bräuche, Wallfahrten, Opferungen, ebenso der Glaube an das Verdienstliche solcher Werke zusammen bestand; zweitens, daß die mythologische Spekulation sich im Buddhismus damals schon bis zu der Vorstellung einer ganzen Reihe von Buddhas entwickelt hatte, die jeder zu seiner besonderen Epoche nach einander erschienen seien und deren Reihe vorläufig in dem Erdenleben des Buddha Gautama ihren Abschluß gefunden habe. Man kann daraus einige allgemeinere Rückschlüsse machen.

Der Buddhismus wird in Indien schon bald nach seinem Entstehen stark mit jener Erdenschwere belastet worden sein, die sich mehr oder weniger immer der reinen religiösen Idee anhängt, sowie diese den Massen dienstbar werden will. Auf dem indischen Heimatboden mußte sich dies ganz besonders äußern. Die ebensowohl stark religiöse wie stark phantastische indische Bevölkerung wurde umschlungen gehalten von unzähligen Bräuchen des Glaubens oder Aberglaubens, welche garnicht zu durchbrechen, garnicht abzustreifen waren. Nun streb'

aber auch eben der Buddhismus seiner besonderen Eigenart entsprechend am allerwenigsten danach, dergleichen zu bekämpfen. Diese Religion hat von Anfang an weitere und engere Kreise der Anhänger gekannt. Sogar die Mönchsjünger teilten sich in Gruppen verschiedenen Ernstes und verschiedenen Strebens. Blickt man aber darüber hinaus auf die Laien-Anhänger — bei ihnen soll ja zunächst nur ein gewisses ethisches Verhalten und äußere Unterstützung des Mönchtums erzielt werden; sonstige religiöse Vorstellungen und Bräuche sind unerheblich. Mögen sie töricht, mögen sie nichtig sein, sie zu bekämpfen liegt garnicht in der Richtung der geläuterten Anhänger des Buddhismus. Wenn jene Laien nur durch sittliche Zucht und durch Begünstigung des Ordens das Ihre tun, werden ihnen in einem künftigen Leben nach dem Gesetz der Vergeltung bei der Neuverkörperung solche Daseinsbedingungen vergönnt sein, die sie der reinen Lehre zuführen. Dann wird alle abergläubische Vorstellung von selbst abfallen. Ähnliche Erwägungen sind es gewesen, welche jederzeit den Buddhismus außerordentlich duldsam gegen fremde religiöse Kulte und Vorstellungen gemacht und ihm jene eigene Gabe der Assimilierung, jenes Proteusartige gegeben haben, das ihn überall, wo wir ihn im Lichte der Geschichte beobachten können, charakterisiert. Diese Eigenart ist freilich auch sein Verhängnis geworden, gleichsam die Achse seiner geschichtlichen Bewegung.

Daß es schon früh in Indien nicht anders war, sahen wir aus der Erwähnung des Stûpa in Aschôkas Inschrift. Der Stûpa muß damals schon ein gewisses Alter gehabt haben, er ist von dem Könige nicht erst erbaut sondern nur zweimal vergrößert. Da nun diese Tatsache urkundlich feststeht, so gewinnt die Überlieferung, welche damals bereits viele Stûpen als bestehend bezeichnet und Aschôkas Namen mit noch anderen in Verbindung bringt, große Wahrscheinlichkeit. Auch ist klar, daß zu einer Zeit, wo man dem Buddha Kanakamuni (und neben ihm gewiß andern Gestalten der religiösen Phantasie) Stûpen errichtete, diejenigen Plätze jedenfalls längst ihre Gedächtnisbauten hatten, welche der Verehrung von

Natur viel näher lagen, Plätze, die mit besonderen Ereignissen aus dem Leben des Buddha Gautama verknüpft waren oder an denen Reliquien von ihm aufbewahrt wurden. Wahrscheinlich werden die ersten Stätten, die von Stûpen geschmückt wurden, jene vier bis auf den heutigen Tag besonders heilig gehaltenen Orte gewesen sein: Der Geburtsort Gautamas (der Hain Lumbinî), der Ort seiner großen Offenbarung (der Bôdhi-Baum), der Ort der ersten Predigt (Benares) und die Stätte, wo er in das völlige Nirvâna einging (Kusinagara). Zu Aschôkas Zeit ist man aber über die Verehrung dieser Orte bereits weit hinausgegangen. Das Bedürfnis der großen Menge nach Stätten der Anbetung hatte seine Befriedigung in der Anlegung zahlreicher heiliger Plätze gesucht, und der Umstand, daß die Mönche ihre Rechnung dabei fanden, war jenem Bedürfnis entgegengekommen. Reliquien-Verehrung verband sich mit vielen dieser Stätten; diese ruft aber immer unmittelbar allerlei Aberglauben wach. Solche abergläubischen Auswüchse waren zu Aschôkas Zeit schon so stark, daß er trotz seiner Toleranz in einigen seiner Edikte Kritik an ihnen übt und sie einzudämmen sucht. — Vorstellungen, auf welche der Name des Kanakamuni hindeutet, von Buddha-Gestalten vergangener Weltperioden, zeigen gleichfalls eine Entfernung von den Gedankengängen der ursprünglichen Religion an. Gautama hatte den Blick bewußt und entschieden abgelenkt von Spekulationen, die mit der Erlösungsfrage nicht unmittelbar in Verbindung standen; aber in der geistigen Atmosphäre Indiens schossen träumerische Phantasien, welche Weltgeschichte im großen Stil geben wollten, unwillkürlich hervor. Mit riesenhaften räumlichen und zeitlichen Ausdehnungen spielend, schuf man unermeßliche Welten und ließ unendlich lange Zeitperioden vorüber rollen, deren jeder man ihre bestimmte Zahl erdichteter Buddhas gab. Mit ihnen warf die historische Erscheinung des Fürstensohnes Gautama ihren Schatten in die Unermeßlichkeit hinaus. — Derartige Vorstellungen bestanden also schon zu Aschôkas Zeiten.

Mit König Aschôkas Tagen könnte man die Geschichte des außerindischen Buddhismus beginnen. Wir lassen diese aber zunächst noch beiseite, um die Entwicklung der Religion in ihrem Heimatlande weiter zu verfolgen.

Das große Reich des Aschôka zerfiel bald nach seinem Tode wieder. Nord-Indien bietet für mehrere Jahrhunderte nachher dasselbe Schauspiel wie vor Tschandraguptas Zeit, eine größere Anzahl rivalisierender Einzelreiche besteht nebeneinander mit wechselnder Macht. Während dieser Zeit bildet sich an den Westgrenzen von Indien als ein Zerfallprodukt des alten Alexander-Reiches der griechisch-baktrische Staat. Er wird auch für Indien wichtig. Die griechischen Heere dringen von Baktrien wieder nach Osten vor und erobern zeitweilig bedeutende Stücke nordwestindischen Bodens. Unter solchen Verhältnissen strömt griechisches und indisches Wesen sehr stark ineinander über. Den Höhepunkt der Macht und des Einflusses im griechisch-baktrischen Reiche repräsentiert der König Menander (indisch Milinda) um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. Gegen die griechischen Staatengebilde nun, aber auch gegen die Kleinmächte des nordwestlichen Indiens drängt seit dem Ende des 2. Jahrhunderts von Norden und Nordwesten her immer stärker ein Strom mongolischer Eroberer an. Im Norden und Nordwesten des Himalaya bewegten damals unruhige Verschiebungen die Völkerschaften. Die sog. Sakhas (Skythen, chines. Sze) werden durch dieses Gedränge nach dem Westen von Nord-Indien hineingeschoben, zunächst mit kleineren, wie Vorposten ausgestellten Statthalterschaften, die bis an das Vindya-Gebirge reichten. Hinter den Sakhas rückten die Stämme der Jüe-tchi, gleichfalls Mongolen, heran. Nach Einzelkämpfen, die zu verfolgen unsere Mittel vorläufig versagen, gestaltete sich im Nordwesten von Indien ein mächtiges Reich dieser Fremdlinge, das auch der Griechenherrschaft in Baktrien ein Ende machte. Dies ist das sog. indo-skythische Reich.

Der hervorragendste Herrscher des indo-skythischen Reiches war Kanischka. Seine Regierung fällt in das

erſte nachchriſtliche Jahrhundert. Der Umfang ſeines Landes war ſehr bedeutend, es umſpannte hauptſächlich das Stromgebiet des Indus und des oberen Ganges (bis Agra), dehnte ſich aber außerdem im Norden bis nach Jarkand, im Weſten bis nach Kabul aus. Kaniſchka war, wie einſt Aſchôka, ein Beförderer des Buddhismus. In ſeiner Zeit aber beginnt ein neuer Typus dieſer Religion ſich herauszubilden, tritt in einen gewiſſen Gegenſatz zu dem älteren Typus und legt den Grund zu einer großen Zweiteilung der Anhänger Buddhas, welche die ganze Geſchichte des Buddhismus ſpäterhin beherrſcht hat. Auf dieſe Umgeſtaltung müſſen wir hier etwas näher eingehen.

Es iſt ſchon früher hervorgehoben, daß die Grenzen zwiſchen dem Buddhismus und den ſonſtigen philoſophiſch-religiöſen Strömungen in Indien von Anfang an fließende geweſen waren. Ebenſo bemerkten wir vor kurzem, daß der Buddhiſt ſich auch nicht gerade vorſichtig von den in den breiten Maſſen herrſchenden abergläubiſchen Vorſtellungen und Bräuchen ſchied, daß er im Gegenteil eine große Neigung bezeugte, ſich dem Volksglauben anzubequemen und fremde Ideen in die ſeinen hinein zu verweben. Dieſer Mangel an ſcharfer Abgrenzung ſeines geiſtigen Gebietes wurde beſonders folgenſchwer, ſeit der Buddhismus nach Aſchôkas Tagen immer mehr über Indien hinausdrang und andererſeits fremdes Blut und fremde Anſchauungen mit den vorhin angedeuteten geſchichtlichen Verſchiebungen nach Indien hineindrangen. Die Grenzgebiete Indiens nach dem Himalaya, nach Turan, nach Iran zu, in welchen Buddhas Jünger ſich immer mehr feſtſetzten, hatten ihre eigenartige, ſtark ausgeprägte religiöſe Phyſiognomie, einen derben Kult und Aberglauben, der berückſichtigt ſein wollte. Reich und ſtark fluteten auch allerlei griechiſche, perſiſche und ſonſt vorderaſiatiſche Motive von Weſten her nach Indien herein. Das indo-ſkythiſche Reich verkörperte gleichſam dieſen Synkretismus.

Bei ſolcher Sachlage wurde der originale Gedankengang der buddhiſtiſchen Lehre mit fremdartigem Stoff durchſättigt und weſentlich umgeſtaltet. Es kamen Idee

in ihm herauf, welche dem Religionsstifter ganz fern gelegen hatten. Diese neuen Ideen wurden nicht nur in der unwissenden Menge geduldet, sondern sie bemächtigten sich jetzt auch der engeren Gemeinde des Mönchtums, wurden von spekulativen Köpfen zu einem Lehrsystem verwoben, das man als echt buddhistisch ausgab, während freilich andere die gefährliche Neuerung erkannten und sich energisch von ihr abwandten.

Die wichtigsten dieser neuen Ideen, die jetzt im Buddhismus Heimatsrecht gewannen, waren folgende.

1. Die Idee einer ewigen Gottheit macht sich geltend. Der Begriff der Götter, den der Buddha unter seinen Zeitgenossen vorfand, war von ihm nicht angefochten. Das Göttliche war ihm aber nur eine Daseinsform unter vielen, eine glückliche Art von Existenz, eine der Belohnungen für verdienstvolles Leben. Indes auch die Götter sind der Vergänglichkeit unterworfen, mögen ihre Jahre noch so reichlich bemessen sein. Auch sie können nach dem Gesetze der Vergeltung wieder hinabstürzen in niedrigere Existenzen bis zu den tiefsten. Weit stehen die Götter an Würde dem Buddha nach, sie haben eben das höchste Ziel, Nirvâna, noch nicht erreicht, treiben noch im Strudel der Wiedergeburten dahin. Man sieht leicht, daß dies nicht der vollkommene Begriff der Gottheit ist, die eben das Höchste, das absolut Überirdische, das Ewige bezeichnen will. Mit jener Auffassung von den „Göttern“ konnte der Buddhismus dem Aberglauben des Volkes vollen Spielraum geben, ohne daß seine Ideen damit angetastet wurden. Jetzt aber, in der Zeit, von welcher wir reden, bahnt sich ein anderer Begriff eines göttlichen Wesens an, der entschieden außerhalb des ursprünglichen buddhistischen Gedankensystems steht. Es wird von Einem höchsten und ewigen Gotte gesprochen, der alles durchwaltenden letzten Instanz jeglichen Lebens. Der historische Buddha Gautama wird nunmehr zu einer zeitlichen Ausstrahlung jenes ewigen Wesens. Dieses selbst stellt man sich mit Wiederaufnahme altbrahmanischer (vielleicht auch fremdländischer, etwa persischer) Ideen als die Weltseele vor. Die hervorstechenden Attribute, welche man der Gottheit zu-

schreibt, sind die der Schrankenlosigkeit (Absolutheit, besonders aber als zeitliche Unbegrenztheit gefaßt) und des Lichtes.

2. Eine ganz besondere Rolle beginnen jetzt die sog. Bôdhisattvas zu spielen. Mit dem Namen Bôdhisattva bezeichnete man im Buddhismus von Anfang an denjenigen, welcher auf der Stufenleiter der Entwicklung durch immer höheres Verdienst dahin gelangt ist, daß ihm in seiner nächsten Verkörperung als Mensch die Laufbahn eines Buddha sich auftun würde. Gautama z. B., als er nach der Legende aus dem Himmel herniederkam, um in seiner Mutter Mâyâ Fleisch zu werden, war ein Bôdhisattva. Wenn der Bôdhisattva die Aufgabe eines Buddha übernimmt, so ist sein Ende das Nirvâna. Damit hört natürlich alle Lebenswirksamkeit auf. Von dem ins Nirvâna Eingegangenen kann die gläubige Bitte nichts mehr erwarten. Offenbar aber aus dem Bedürfnis heraus, Persönlichkeiten zu haben, denen der Mensch in Not und Unglück sich aussprechen könne, erwächst nun folgende Theorie. Viele jener hohen Wesen, die den letzten Lebensweg antreten könnten, sind beseelt von einem starken Drange, anderen Geschöpfen zunächst noch behilflich zu sein, sie auf den rechten Weg der Erkenntnis zu führen u. dergl., und dieser Drang bestimmt sie, vorläufig freiwillig auf die ihnen zustehende Buddhaschaft zu verzichten, vielmehr eine unendliche Zahl von Jahren hindurch im Zustande eines Bôdhisattva den Aufgaben der Hilfe und Förderung niederer Wesen zu leben. Der Bôdhisattva existiert dabei in einem der vielen Himmel, besitzt göttliche Kräfte, ist erfüllt von gütiger Gesinnung gegen die leidende Welt unter ihm und bereit, denen, die ihn anrufen, zu helfen. Derartige Bôdhisattvas schafft der jetzt sich umgestaltende Buddhismus in immer größerer Zahl, wobei er häufig populäre Götter des Landes, in welchem er Eingang sucht, durch solche Umwandlung konserviert.

3. Sowohl das Ideal als auch die sittliche Stimmung im Mönchtum wird dadurch verändert. Das Ideal des alten Mönchtums war der sog. Arhant gewesen, d. h. der Heilige: ein Mensch, der in voll-

kommenſter Befolgung der Lehre des Buddha den Ausgang des Nirvâna gewann. Jetzt ſchiebt ſich als Ideal in den Vordergrund die Erreichung der Bôdhiſattva-Würde. Die erbarmungsvolle, hilfreiche Natur des Bôdhiſattva trägt dazu bei, daß in der ſittlichen Stimmung Mitleid gegen alle Weſen, weltumfaſſende Liebe ſtärker anklingt als in dem älteren Buddhismus, deſſen Sittlichkeit doch mehr an der Gewinnung des perſönlichen Heils orientiert war.

4. Im Laien-Kultus wird jetzt natürlich die Anrufung der Bôdhiſattvas der Mittelpunkt. Neben der Betonung verdienſtlicher Werke legt ſich für die Laien jetzt auch ein bemerkenswerter Nachdruck auf den Glauben, das Vertrauen. Wer ſich in innigem Glauben, in vertrauender Anrufung einem Bôdhiſattva naht, der darf gewiß ſein, daß dieſer ſich ſeiner erbarmen wird.

5. Die Umbiegung zum gewöhnlichen Götter- oder Gottes-Glauben hin, welche die altbuddhiſtiſche Lehre ſo erfährt, wird noch ſtärker dadurch, daß ſich an Stelle des Nirvâna die Vorſtellung eines ſeligen Zuſtandes, eines Paradieſes ſchiebt. Ein ſolches, ausgemalt mit allen erdenklichen Freuden, iſt der Lohn der tugendhaft Wandelnden, und wer dies ſelige Leben erlangt, der iſt den Unſicherheiten der Wiederverkörperung entnommen. Dem Paradieſe treten andrerſeits die Höllen gegenüber. Eine gröbere Auffaſſung von Lohn und Strafe in ſeligen oder unſeligen Zuſtänden verdrängt ſomit die alte philoſophiſche Faſſung von dem Sein an ſich als einem Leiden und von der letzten Erlöſung durch Aufhebung alles empiriſchen Seins.

6. Sogar das alte Grundgeſetz des mönchiſchen Lebens, die früher aufgezählten zehn Verpflichtungen, wird jetzt unter dem Einfluſſe der Tatſache, daß in gewiſſen Einzelheiten das Mönchsleben eben ein anderes geworden war, umgeſtaltet. Man ſtellt jetzt folgende zehn Forderungen auf: Nicht zu töten; nicht zu ſtehlen; keine Unkeuſchheit zu begehen; nicht zu lügen; keine zweideutige Sprache zu führen; niemanden zu ſchmähen; nicht zu ſchmeicheln; nicht habgierig zu ſein; keinen Zorn zu hegen; keinen Ketzereien anzuhängen.

Drei Sünden des Leibes, vier Sünden der Zunge, drei Sünden des Geistes, so gliederte sich dies Zehngebot.

Dies sind die wichtigsten Punkte der Umgestaltung des buddhistischen Systems, welche sich im Zeitalter des Kanischka geltend machte. Sehr bemerkenswert ist nun auch, daß diese neue Phase eine andere Sprache zur Trägerin ihrer Ideen nimmt. An die Stelle des Pâli tritt das Sanscrit. Denn damals gerade wurde eine künstliche Erneuerung dieser alten gelehrten und heiligen Sprache angestrebt, wohl in Verbindung mit einer stärker werdenden Schriftstellerei, welche nun auch im Buddhismus allmählich an die Stelle der mündlichen Überlieferung der heiligen Urkunden zu treten beginnt.

Der König Kanischka hat wiederum ein Konzil abhalten lassen und zwar zu Dschâlandhara in Kaschmir. Auf diesem Konzil scheint die eben charakterisierte neue Richtung des Buddhismus sich ausgeprägt zu haben. Es sanktionierte drei Kommentarwerke zu den alten heiligen Texten. Diese Kommentare wurden in Sanscrit abgefaßt und wir dürfen mit Sicherheit annehmen[1]), daß sie der neuen Auffassung Ausdruck gegeben haben. Darin wird der Grund liegen, weswegen der südliche Buddhismus dieses Konzil nicht anerkannt hat.

Die Spaltung, welche durch das Auftreten dieser neuen Richtung in den Buddhismus eindrang, wird durch die Namen Mahâyâna und Hinayâna bezeichnet. Diese Namen bedeuten: Das große Fahrzeug und das kleine Fahrzeug. Das Bild eines Fahrzeuges war im Buddhismus häufig für die Lehre, die den Jünger durch die Welt dahin bis zum Ziel des Nirvâna trug. Der erweiterte und umgestaltete Buddhismus, wie er zunächst in Kaschmir sein Zentrum fand, nannte sich Mahâyâna und bezeichnete die ältere Richtung als Hinayâna. In Indien haben beide Richtungen lange Zeit neben einander bestanden, natürlich nicht ohne Reibung, welche bisweilen zu scharfer Anklage und Bekämpfung wurde, manchmal

---

[1]) Die betr. Schriften sind bisher noch nicht herausgegeben. Doch werden sie in späterer Zeit (z. B. von den chines. Pilgern) als Hauptwerke der Mahâyâna-Richtung erwähnt.

indes auch so gering war, daß in einem großen Kloster Mönche von beiderlei Observanz bei einander lebten. Die spätere historische Entwickelung hat die Richtungen so geschieden, daß der ältere und ursprünglichere Buddhismus des Hînayâna in den südlichen Ländern, Ceylon und Hinter-Indien, der herrschende geworden ist, während der Mahâyâna-Buddhismus die nördlichen Länder, Tibet und die Mongolei, China, Korea, Japan für sich gewonnen hat.

Die ganze Auffassung des Mahâyâna-Buddhismus kommt in der Zeit des Kanischka zu Worte durch eine Persönlichkeit, welche als der bedeutendste Vertreter der Richtung in dieser Periode gelten muß, nämlich durch Aschwagôscha. Von ihm existiert eine wichtige Schrift[1]), die uns in chinesischer Übersetzung erhalten ist, betitelt: Abhandlung über die Weckung des Glaubens. Diese Schrift gibt eine systematische Darlegung der buddhistischen Gedanken nach Auffassung der Mahâyâna-Richtung. Ein späterer berühmter Meister dieser Schule war Nâgârdschuna (2. Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr.)

Trotz des großen Bruches, der von jetzt an durch die Religion hindurchgeht, sind doch die ersten Jahrhunderte nach Christo Zeiten, in denen der Buddhismus in Indien noch immer erstarkt und blüht. Den Brahmanismus scheint er damals in der Volksgunst sehr verdrängt zu haben. Die vielen inschriftlichen Berichte von Geschenken, Opfern u. dergl., die Könige, Vornehme, Begüterte oder irgendwelche Fromme gestiftet haben, erwähnen von 300 v. Chr. bis 100 n. Chr. keinen Brahmanen, keinen brahmanischen Tempel, keinen brahmanischen Cultus als Anlaß. Auch im 2. und 3. Jahrhundert nach Christo ist die Erwähnung von Brahmanen noch selten. Offenbar ist der Buddhismus bis in das 4. Jahrhundert n. Chr. die überlegene, in den Massen des Volkes durchaus herrschende Religion Indiens. Die höchst

---

[1]) Er hat außerdem ein bemerkenswertes Leben des Buddha geschrieben, dessen legendenhafte Art zeigt, wie fern man damals schon der historischen Auffassung des Religionsstifters stand.

bemerkenswerte Schilderung, welche uns der Chinese Fa-hsien nach seiner eigenen Anschauung, da er als Pilger Indien durchzog, um das Jahr 400 n. Chr. von dem indischen Buddhismus entworfen hat, zeigt ihn in Kraft und Glanz.

Klöster in großer Zahl bedecken das Land. Besonders drängen sie sich in der Nähe der Stätten, die geschichtliche oder legendarische Überlieferung in eine Verbindung mit der Person des Buddha Gautama brachte. So lagen in der Nähe des aus Gautamas Leben bekannten Dschêtavana-Parkes 98 Klöster. Viele der Klöster müssen sehr große Anlagen gewesen sein, da sie 600, 700, 1000 und mehr Mönche umfaßten. Neben den Klöstern erhoben sich überall Stûpas, zum Teil riesenhafte Bauwerke, an denen die Kunst der Religion glänzende Dienste erwies. Klöster und Stûpas umrankt ein dichtes Gewebe von Aberglauben, der durchaus nicht auf die Laien beschränkt ist, sondern von Mönchen sowohl des Hinayâna als auch des Mahâyâna geteilt wird. Reliquien, wie ein Zahn des Buddha, seine Bettelschale, sein Wanderstab, ein Schädelknochen von ihm u. dergl. m. werden angeblich hier und da aufbewahrt und erfahren große Verehrung. Der allgemeine Glaube umkleidet sie mit Wunderkräften. So können tausend Menschen den Stab des Buddha nicht aufheben. Fünf Elephanten haben seine Bettelschale nicht von der Stelle ziehen können. Auch die Überlieferung von dem Leben des Buddha ist voll von abergläubischen Zügen. Man zeigt Stellen im Felsen, die ein Abdruck von dem Fuße des Buddha sein sollen Ebenso kursiert aus den früheren Lebensläufen des Buddha ein reiches legendarisches Material. In den Klöstern werden nicht nur seine Bildnisse, sondern auch die vieler anderen heiligen Personen verehrt, so die drei ihm in der jetzigen Weltperiode angeblich vorhergegangenen Buddhas, ferner der nach ihm einst zu erwartende Buddha, außerdem die berühmtesten seiner Schüler u. a. Allerlei Bestandteile älterer indischer Mythologie sind mit dem Buddhismus verschmolzen. Die Dêvas werden als untergeordnete heilige Gestalten verehrt. Aus dem uralten Schlangenkult sind die Nâgas

(d. h. Schlangengeister) herübergenommen und dem Buddha dienstbar gemacht. Ein solcher Schlangengott gilt z. B. als Patron eines Klosters und hat einen besonderen Raum der Verehrung in ihm.

Die Mönche finden ihre Beschäftigung vor allem in dem Rezitieren heiliger Texte, in Meditation und in asketischen Handlungen verdienstlicher Art. Sie gelten vielfach als im Besitze von allerlei übernatürlichen Kräften. So können sie das Wetter beeinflussen, und werden darum angegangen. Zu Festzeiten stellt man unter großem Pomp Prozessionen an. Den Laien liegt natürlich die Sorge ob, den Lebensunterhalt der Mönche zu bestreiten. Vornehme und Fürsten machen gelegentlich große Geschenke, wobei auch in den Formalien die Ehrerbietung des Laien gegen den Mönch deutlich zur Schau getragen wird. Der gewöhnliche Mann schenkt den Klosterinsassen außer der täglichen Nahrung auch Kleidungsstoffe nebst kleineren Gegenständen des Bedarfs. Die Laien erwarten für die Unterstützung der Klöster ihrerseits Segen in Haus und Familie, Erfolg bei ihren Unternehmungen, sowie den Lohn eines glücklichen Jenseits. Der Ausdruck der Laienverehrung vor den Bildnissen der Tempel ist das Darbringen von Blumen und Früchten, das Brennen von Lampen und Lichtern und das Anzünden von Weihrauch. Derartige Opferspenden werden gewöhnlich in der Nähe der Tempel für die Besucher feilgehalten. —

Überblickt man diese und andere Züge, wie sie in der Reisebeschreibung des Fa-hsien vorliegen, so ist klar, daß der indische Buddhismus, lebendig wie er damals war, sich doch auch ganz und gar zu einer Vulgär-Religion umgewandelt hatte unter Amalgamierung unzähliger Stoffe, welche ihm ursprünglich fremd waren. Das abergläubische Element ist außerordentlich stark geworden.

In dieser Entwicklung geht es nun aber noch bedeutend weiter.

Mit der Vorstellung eines göttlichen Weltgeistes drang auch der Begriff einer menschlichen Seele, den Gautama ja so energisch zurückgewiesen hatte, um diese

Zeit als unwillkürliche populäre Voraussetzung vieler abergläubischer Praktiken in den Mahâyâna-Buddhismus ein. Sie bot die notwendige Voraussetzung für eine neue Phase der Lehrentwicklung, die sogen. Joga-Lehre. Das Wort Joga bezeichnet eine ekstatische Vereinigung der Einzelseele mit der Weltseele. Durch eine bestimmte Praxis, bei welcher Selbsthypnotisierung eine große Rolle spielte, sollte die Seele des Individuums in Gemeinschaft mit derSeele des Alls gebracht und damit besonderer magischer Kräfte teilhaftig werden, sodaß man den Körper beliebig leichter oder schwerer, größer oder kleiner machen, durch die Lüfte fliegen, jede Gestalt annehmen könne u. dergl. m., bis schließlich ein Zustand völliger Einheit mit dem Höchsten eintrete. An der im Buddhismus von früh auf geübten Meditation hatte diese Lehre einen guten Anknüpfungspunkt. Alles Gewicht fällt aber bei der Joga-Lehre auf die wunderwirkenden Kräfte. Ein Hülfsmittel zu ihrer Aneignung waren gewisse mystische Formeln (Dhâranîs) und kurze Gebete (Mantras), die in bestimmten Stellungen (mit besonderer Rücksicht auf die Finger- und Handhaltung) sowie unter Begleitung von Musik rezitiert wurden. Von dem Gebrauche der Mantras her nennt man diese ganze Entwicklung des Buddhismus auch Mantrismus.

In welch seichten und grenzenlosen Aberglauben der Buddhismus hiermit ausmündete, das zeigt uns noch heute seine Gestalt in Tibet, der Lamaismus, dem insbesondere diese Lehren und Anschauungen von Indien her vermacht worden sind, wie wir weiter unten sehen werden. Von der Höhe einer philosophischen Religion war man auf das Niveau blinder Leichtgläubigkeit und grober Betrügereien hinabgeglitten. Den äußersten Tiefpunkt erreichte dies Sinken in der Ausbildung von Vorstellungen, die der Joga-Lehre folgten und die man mit Tantrismus bezeichnet (von Tantra, d. h. Beschwörungsformel.)

Im Tantrismus nahm der Glaube des Buddha eine stark sexuell-religiöse Strömung in sich auf. Man bildete Gottheitspaare, indem man den männlichen Gottheiten je eine weibliche Ergänzung zur Seite stellte,

die Schakti. Diese „weiblichen Energien“ wurden häufig in Vereinigung mit der männlichen Gottheit dargestellt, wobei hinter dem sexuellen Anschein natürlich leicht eine tiefere Idee behauptet werden konnte, während tatsächlich gewiß stark sinnliche Neigungen sich in dieser Symbolsprache Bahn gebrochen haben.

Die Entartung, welcher der Buddhismus durch solche Einflüsse verfiel, können wir nicht Schritt für Schritt verfolgen. Aber das Licht, welches um die Mitte des 7. Jahrhunderts durch die Reisebeschreibung des chinesischen Pilgers Jüen-tschuang auf die Zustände des Buddhismus in Vorder-Indien fällt, zeigt diese Entartung in vollem Gange. Sie bringt zu gleicher Zeit deutliche Symptome dafür, daß die Lebenskraft des Buddhismus auf vorderindischem Boden damals nachließ. Und es ist wohl kein Zweifel, daß Entartung und Absterben in ursächlichem Zusammenhange miteinander gestanden haben. Der Buddhismus wird im Wuste von Aberglauben, Phantastik und Sinnlichkeit allmählich erstickt.

Reliquiendienst, üppig wuchernde Legenden, die abgeschmacktesten Wundererzählungen, Glaube an die Kraft magischer Formeln, Künste des Exorzismus, Überreste altindischen Naturkults, das sind Züge, die uns aus der Schilderung des Jüen-tschuang im indischen Buddhismus des 7. Jahrhunderts entgegentreten, oft in den krassesten Äußerungen. Daneben steht manche Beobachtung über den Rückgang der Religion, Hinweise darauf, wie ehemals berühmte buddhistische Klöster und Stûpen in Trümmern liegen und der Mönche wenig sind. Bemerkenswert sind einige von ihm erwähnte Legenden. Eine derselben berichtete von einem Gewande, das ein verehrter Mönch der gläubigen Gemeinde einst als Reliquie zurückgelassen habe mit der Ankündigung, dies Gewand werde so lange dauern, bis der Buddhismus verfalle. In jenen Tagen aber, bemerkt Jüen-tschuang, traten deutliche Spuren des Vergehens an dem Kleide hervor, und die Gläubigen erkannten daraus die Wahrheit des weissagenden Wortes. Eine andere Sage erzählte von einem Stûpa, der Buddha habe vorher

verkündigt, wenn derſelbe ſiebenmal niedergebrannt und ſiebenmal neu aufgebaut ſei, dann habe die buddhiſtiſche Lehre ihr Ende erreicht. Jüen-tſchuang ſtellt aber feſt, daß der Stûpa zu ſeiner Zeit bereits zum vierten Mal niedergebrannt ſei. Man war alſo über die Höhe der Periode des Buddhismus hinüber. Derartige Legenden zeigen deutlich, daß die Anhänger der Religion ſelbſt das Bewußtſein hatten, in einer Zeit des Verfalls zu leben.

Auch äußere Angriffe werden den Buddhismus in dieſen Jahrhunderten geſchädigt haben. Die mächtige Strömung des Brahmanismus gelangte, nachdem ſie lange hinter dem Buddhismus hatte zurückſtehen müſſen, allmählich wieder zu großem Einfluß. Die feindſelige Stimmung der Brahmanen gegen ihre Rivalen kann ebenſowenig bezweifelt werden, wie daß ſich ihnen mancherlei Handhaben zum Angriff boten. Die Überlieferung, welche ſagt, daß im 8. Jahrhundert von den Brahmanen eine heftige Verfolgung des Buddhismus ausgegangen ſei, wird darum nicht ohne hiſtoriſche Wahrheit ſein. Immerhin kann aber weder dieſer Verfolgung noch ſonſtigen äußeren Anläſſen das Ausſterben des Buddhismus in Vorder-Indien weſentlich zugeſchrieben werden. Vielmehr haben wir die bemerkenswerte Tatſache zu konſtatieren, daß der Buddhismus in ſeinem eigenen Heimatlande an innerer Entartung zugrunde gegangen iſt. Sein langſames Vergehen fällt in die Zeit vom 8.—11. Jahrhundert n. Chr. Als der Islam tiefer nach Vorder-Indien hineindrang (im 11. und 12. Jahrh.), wurde dann vollends das, was von der zerfallenen Religion noch zu bemerken war, durch den Fanatismus der bilderſtürmenden Muslims hinweggefegt. Seit jener Zeit exiſtiert die Religion des Buddha Gautama in Vorder-Indien nicht mehr. Nur die Ruinenſtätten des alten Buddhismus bewahren den Ländern am Ganges und Indus auch heutzutage noch das Intereſſe aller derer, welche ſich näher um dieſe merkwürdige Religion bekümmern.

2. Die Ausbreitung des Buddhismus über Vorder-Indien hinaus.

Mit dem oben erwähnten Konzil unter Aschôka hebt die Periode der weiteren Ausbreitung des Buddhismus an. Es war ein durch Jahrhunderte sich fortsetzender höchst erfolgreicher Eroberungszug der gelbgewandigen Mönche, der ihnen allmählich das ganze mittlere und östliche Asien unterwarf. Ceylon, dann die hinderindische Halbinsel, also Birma, Siam, Cambodja, Annam, ferner die Völkerschaften des Himalaya, Zentral-Asien bis nach dem Tien-schan hinauf, Tibet, China und die Mongolei, Korea, Japan, das sind die Gebiete, welche im Laufe des Jahrtausends nach Aschôkas Konzil der buddhistischen Mission in den Schoß gefallen sind. In den meisten dieser Gebiete ist der Erfolg der buddhistischen Mission zugleich der Tatsache zu verdanken, daß Gautamas Jünger auf primitive, fast kulturlose Völkerschaften stießen, denen sie mit der neuen Religion zugleich einen starken Kulturstrom zuführten, sodaß die Annahme des Buddhismus auch den Eintritt in geschichtliche Entwicklung bedeutet. Wo das nicht der Fall war, wo man, wie vor allem in China, ein festes Kulturgebilde fertig vorfand, war der Sieg des Buddhismus weder so schnell noch so vollständig.

Wir geben im folgenden der Missionsgeschichte des Buddhismus in den wichtigsten Ländern nach, wobei natürlich nur Umrisse gegeben werden können.

a. Ceylon.

Diese Insel, in geschichtloser Zeit bevölkert von den primitiven Stämmen der Wedda, deren Reste noch heute als ein seltsamer Beleg alten Menschentums existieren, wurde im sechsten Jahrhundert v. Chr., also etwa zu Gautamas Lebenszeit, in Beschlag genommen durch Scharen von Einwanderern, die vom vorderindischen Festlande kamen und deren Führer sich zum Herrscher der Insel aufwarf. Indische Zivilisation berührte damit diesen Boden. Es entwickelte sich ein Königtum und Städtewesen. Doch kann der Erfolg in dieser Richtung noch nicht sehr groß gewesen sein, da keinerlei Bauwerk oder Anlage aufgefunden ist aus der Zeit vor dem Auftreten des Buddhismus. Zu Aschôkas Zeit war der Herrscher von Ceylon Tissa, der etwa 251 v. Chr. zur Regierung gekommen ist. Zwischen ihm und Aschôka soll Freundschaft bestanden haben, indem Tissa, ohne den König von Magadha je gesehen zu haben, durch die Berichte über seine Person und Taten, eine lebhafte Zuneigung zu ihm gefaßt habe. Gleich nach seinem Regierungsantritt sandte Tissa deshalb eine Gesandtschaft an Aschôka, die mit einer Gegengesandtschaft beantwortet wurde. Diese letztere soll dem Tissa bereits das buddhistische Glaubensbekenntnis des Aschôka mitzuteilen den Auftrag gehabt haben. Jedenfalls ist unter Tissa der Buddhismus vom Reiche Aschôkas her in Ceylon eingezogen. Man wird nicht zweifeln dürfen an der Angabe der alten ceylonesischen Chronik, der wir alle diese Mitteilungen verdanken, daß Aschôkas eigener Sohn Mahêndra, welcher selbst in den Mönchsorden eingetreten war, der Bringer der neuen Lehre gewesen ist. Wenn schwache Ansätze des Buddhismus schon vorher auf der Insel vorhanden waren, hervorgerufen durch den mit Nordindien bestehenden Verkehr, so traten sie doch völlig zurück hinter dem glänzenden Eindringen der neuen Religion, das Mahêndra einleitete. Ein hervorragender Mönchslehrer soll ihn in seiner Heimat sorgfältig auf die wichtige Missionsarbeit vorbereitet haben. Mahêndra kam mit einer Anzahl von Begleitern ungefähr im Jahre 250 v. Chr. nach Ceylon. Die Chronik von Ceylon schildert

wie er den König Tissa unweit der Hauptstadt Anuradhapura auf einem Jagdzuge getroffen und ihm sogleich die erhabene Lehre vorgetragen habe, worauf er mit Ehren in die Stadt geführt sei, um König und Hof weiter zu unterweisen. Die Stätte, wo Mahêndra hernach jahrelang lebte, ist durch die Tradition bis auf den heutigen Tag festgehalten, ein malerischer Fleck, mächtige Felsblöcke auf dem Gipfel eines Hügels bei Mihintale, östlich von der Ruinenstätte Anuradhapura, deren wichtige Baureste in neuerer Zeit wieder ausgegraben sind. Einige Zeit nach Mahêndra kam auch seine Schwester, Samghamitrâ, die gleichfalls dem Orden als Nonne angehörte, vom Hofe ihres Vaters herüber nach Ceylon, um dort ein Nonnenwesen zu begründen. Sie brachte als Geschenk Aschôkas an Tissa einen Zweig jenes berühmten hochverehrten Baumes mit, unter dem der Buddha gesessen hatte, als ihm die Offenbarung seiner neuen Lehre zu teil wurde, und den man daher den Bôdhi-Baum nannte. Der Zweig wurde in Ceylon eingepflanzt und wuchs auf zu einem Baume, welcher den alten Bôdhibaum überdauert hat und noch heute unter den Ruinen von Anuradhapura grünt, ein Symbol der Tatsache, wie der Buddhismus außerhalb seines Ursprungslandes stärker und dauerhafter gewesen ist als in Nord-Indien selbst.

Der Buddhismus blühte in Ceylon schnell auf. Der Fürst und sein Hof waren die Führer, das gewöhnliche Volk wurde nachgezogen. Eine lebhafte religiöse Kultur und Kunst entwickelte sich an den Aufgaben, welche die Mönchsgemeinde mit ihren Klöstern, Dagoben, heiligen Bildern und Kultuseinrichtungen von selbst stellte. Schon König Tissa schenkte der Mönchsgemeinde einen großen Gartenbezirk zu ihrem Aufenthalt, sorgte für Anlage von Klostergebäuden und Andachtsräumen; er erbaute auch schon einen jener gewaltigen, noch heute erhaltenen Dagoben, nämlich den Thuparama-Dâgoba, unter dem ein Schulterknochen des Buddha als Reliquie aufbewahrt sein sollte. Anuradhapura, die Hauptstadt, wurde für Jahrhunderte ein äußerst glänzender Mittelpunkt buddhistischen Lebens. Die Dagoben, welche sich im Laufe der Zeit dort erhoben, reihen sich den riesigsten Monumenten

der Erde an und geben noch heute nebst vielerlei Tempeln, Hallen, Bädern, Palästen, Bewässerungsanlagen, erstaunliche Belege für die Leistungen der Kunst im Dienste dieser Religion. Als eine der wertvollsten Reliquien wurde im Anfang des 3. Jahrh. n. Chr. ein Zahn des Buddha von Indien nach Ceylon gebracht und für ihn in Anuradhapura ein vornehmer Aufbewahrungsort erbaut. Der heilige Zahn wanderte später nach der im 8. Jahrh. erwählten Hauptstadt Pollunarua und endlich nach Kandy, wo sein falscher Ersatz (seit der ursprüngliche Zahn vernichtet ist) bis auf den heutigen Tag verehrt wird.

Im Großen und Ganzen ist der Buddhismus von Ceylon sich seit seinen Anfangstagen gleich geblieben, und seine Geschichte ist mehr die Geschichte äußerer Wechselfälle, wie er sie viele erlebt hat, da sein Schicksal mit dem der ceylonesischen Herrscher und ihres Reiches eng verknüpft war. Beständige Einfälle eroberungssüchtiger Scharen des indischen Festlandes, besonders der Südostküste, wirkten verhängnisvoll und stürzten immer aufs neue die Pracht und Macht Ceylons in Trümmer. Sinken der politischen Macht seiner fürstlichen Patrone aber bedeutete jedesmal auch ein Sinken des Buddhismus, während ein kräftiger und erfolgreicher Herrscher auch die Religion wieder mit neuem Glanz umgab. So fand nach starkem Niedergang ein kräftiger Aufschwung des Buddhismus statt unter dem machtvollen Herrscher Parakrama-Babu im 12. Jahrh. Seit aber im 16. Jahrh. die Portugiesen ihre Hand schwer auf das Land legten, um dann später in ihrem Ausnutzungssystem von den Holländern abgelöst zu werden, aus deren Händen Ceylon 1796 in englischen Besitz überging, hat der Buddhismus von seinem äußeren Glanz mehr und mehr eingebüßt. Eine bedeutende Macht des geistigen Lebens der Insel ist er in seinen natürlichen Grenzen geblieben.

b. Hinter-Indien.

Es handelt sich hier um die Länder Birma, Siam und Cambodja. Außer Betracht bleiben Annam und Cochinchina. Diese letzteren gehören auch mit ihrem Buddhismus überwiegend in die chinesische Einflußsphäre hinein. Über die Ausbreitung der buddhistischen Religion in den ersterwähnten drei Ländern ist nach dem Stande unserer heutigen Kenntnisse noch nicht viel Sicheres zu sagen. Die legendenreichen und märchenhaften Aufzeichnungen, welche diese Völker selbst über ihre Geschichte besitzen, nützen uns für die ältere Zeit sehr wenig. Das Studium von Bauwerken und Inschriften wird die Hauptsache tun müssen; wir sind damit aber noch nicht weit.

Was Birma betrifft, so stoßen uns zunächst über die Einführung des Buddhismus zwei Angaben auf. Erstlich haben wir den Bericht, daß nach jenem Konzil unter Aschôka zwei Männer als Missionare hierher geschickt seien. An dem Tatsächlichen dieser Angabe ist wohl ebensowenig zu zweifeln wie an der Beziehung des erwähnten Landesnamens (Suvarna-bhûmi, Goldland) auf Birma, d. h. auf seine nordwestliche Küstengegend, die Landstriche Arakan und Pegu. Andererseits aber nennt die birmesische Tradition als den Bringer des Buddhismus den berühmten Buddhaghoscha. Dieser Mann, geboren im 5. Jahrh. n. Chr. in Nord-Indien, im alten Magadha, wurde aus einem Brahmanen zum energischen Anhänger des Buddhismus bekehrt und verdankt sein großes Ansehen ganz besonders den vorzüglichen Kommentaren, die er zu heiligen Schriften verfaßte, sowie seiner Übersetzung der in Ceylon vorhandenen singhalesischen Kommentare in das Pâli. Er lebte längere Zeit auf Ceylon. Eine der Tempelruinen in Anuradhapura wird noch heute als die Stätte gezeigt, wo er jahrelang als Übersetzer tätig war. Der Behauptung nun, daß dieser Mann den Buddhismus nach Birma gebracht habe, darf man begründeten Zweifel entgegensetzen. Die geschichtlichen Nachrichten von Ceylon, denen wir unsere sonstigen Angaben über Buddhaghoscha verdanken und die gut über ihn orientiert sein mußten,

erwähnen von seiner Reise nach Hinter-Indien nichts. Ja selbst eine der wichtigsten Inschriften von Birma, die am Ende des 15. Jahrh. nach Chr. auf Veranlassung eines dem Buddhismus innig ergebenen Königs von Pegu hergestellt wurde und einen Rückblick auf die Schicksale des Buddhismus in Birma wirft, spricht von Buddhaghoscha mit keinem Wort. Die birmesische Tradition, welche auf ihn weist, wird darin ihren Grund haben, daß seine Übersetzungen und Schriften auch in diesem Lande grundlegend geworden sind, ja, daß vielleicht mit seinem geistigen Einflusse eine neue Epoche im birmesischen Buddhismus beginnt.

Die von dem Konzil des Aschôka ausgesandten buddhistischen Missionare werden die ersten gewesen sein, welche diese Religion auf hinterindischen Boden verpflanzten. Sie fanden primitive, kulturlose Völkerschaften. Die Bildung Indiens dringt mit ihnen und nach ihnen immer mehr zu den Birmesen hinüber. Der Buddhismus von Birma gestaltet sich in den nächsten Jahrhunderten analog dem, was wir früher über die Entartung des nordindischen Buddhismus bemerkt haben. Viel Einschlag aus derben Volksvorstellungen mischte sich hinein, zu denen nicht nur das niedrigere religiöse Leben Vorder-Indiens, sondern auch die roben Vorstellungen der alten Bewohner Birmas ihren Beitrag lieferten. Die birmesischen Erinnerungen selbst halten fest, daß ihr Buddhismus jahrhundertelang eine sehr getrübte Färbung gehabt hat, vermischt mit Schlangenkult, Zauberwesen, grausamen und ausschweifenden Bräuchen. Auch die Himalaya-Völkerschaften, besonders Assam, haben den birmesischen Buddhismus in dieser Hinsicht beeinflußt. Die heilige Sprache war (der Mahâyâna-Richtung entsprechend) damals Sanscrit, und man hat bemerkt, daß als ein Rest aus jener Zeit noch heute viele Bezeichnungen des birmesischen Buddhismus die Sanscritform bewahren, obgleich die heilige Sprache später Pâli wurde. Durch eine starke Umgestaltung ist diese ältere Phase des birmesischen Buddhismus überwunden. Diese Neugründung mag in die Zeit nach Buddhaghoscha fallen und mi

seinem geistigen Einflusse zusammenhängen. Der reinere südliche Typus der Lehre gewann jetzt die Herrschaft, wie er bis auf den heutigen Tag dort ausgeprägt geblieben ist.

Die ältere Form des birmesischen Buddhismus wird etwa dem entsprochen haben, was wir heute noch bei den sog. Schanstämmen finden. Dies sind Bergvölkerschaften im Norden und Osten von Birma, Anhänger des Buddhismus, aber in einer von der birmesischen sich stark unterscheidenden Form.

Auch Siam und Cambodja standen von früh her mit der nordindischen Kultur in Verbindung. Sie verdanken derselben alle Grundlagen ihres Lebens. Der Brahmanismus und andere religiöse Richtungen kamen mit jener Kultur hinüber, und ersterer wurde ganz besonders stark. Vom Buddhismus merken wir dagegen, insbesondere in Cambodja, nicht viel vor der Mitte des 7. Jahrh. n. Chr. Langsam dringt er dann vor auf nicht näher kontrollierbaren Wegen. Seit dem 9. Jahrhundert werden buddhistische Inschriften in Cambodja zahlreicher. Das stärkere Einströmen der buddhistischen Religion um jene Zeit scheint mit ihrem Unterliegen auf nordindischem Boden in ursächlichem Zusammenhange zu stehen. Während sie dort dem Brahmanismus weichen mußte, gelingt es ihr hier seit dem Ende des 10. Jahrhunderts, demselben Gegner sich gewachsen zu zeigen, im 12. Jahrh. gar, ihn zu überwältigen. Nachdem sie schon lange durch hohe Protektion am Hofe immer mächtiger geworden war, dringt sie zuletzt mit ihrem Glauben vor bis auf den Königsthron. Aber auch in Cambodja weisen deutliche Spuren darauf hin, daß dieser ältere Buddhismus der von mancherlei fremden Einflüssen grob entstellte, vielleicht von Nepal und Tibet her beeinflußte Mahâyâna-Buddhismus gewesen ist, dessen heilige Sprache Sanscrit war. Wohl erst gegen das 15. Jahrhundert hin tritt eine große Änderung ein. Man knüpft Verbindung mit Ceylon an und der südliche Buddhismus mit seiner Pâli-Literatur, seinen ursprünglicheren Lehren und seinem höheren sittlichen Niveau verdrängt allmählich den älteren

Verwandten vollständig. Das siamesische Reich, welches erst mit dem 14. Jahrhundert eigentlich anhebt, wird nun eine der Hochburgen des Hinayâna-Buddhismus.

c. Tibet.

Die tibetanische Geschichte beginnt zusammen mit dem Auftauchen des Buddhismus in jenen wilden Berggebieten. Im 7. Jahrhundert n. Chr. gelang es einem Häuptlinge Sron Tsan Gampo, die rohen Stämme des unzugänglichen Landes unter ein etwas festeres Regiment zu bringen, und dieser Herrscher ist es auch, welcher den Buddhismus annimmt und in seinem Reiche einführt. Der Anlaß dazu ging von seinen zwei Gemahlinnen aus, deren eine dem damaligen Kaiserhause Chinas entstammte, (eine Pacificierungs-Heirat, da der tibetanische Häuptling den chinesischen Grenzen allerlei Schwierigkeiten bereitete), während die andere aus Nepal gebürtig war. Beide Frauen kamen also aus Ländern, die den Buddhismus längst besaßen. Von vornherein überwiegt aber der indische Einfluß, wie sich am deutlichsten darin kundgibt, daß die tibetanische Schrift nach dem Sanscrit gebildet wurde. Schnell ist das Vordringen der neuen Religion auf diesem ganz unvorbereiteten Boden nicht gewesen. Hundert Jahre später unternimmt ein anderer König, ein Abkömmling des Sron Tsan Gampo, den zweiten Vorstoß zur Ausbreitung des Buddhismus. Wieder hören wir, daß er sich nach Indien wandte, um Mönche, Bücher und Anweisungen zu bekommen. Der indische Buddhismus befand sich im äußersten Stadium seiner Entartung; ganz so, wie er war, hielt er in Tibet seinen Einzug. Ein namhafter Vertreter des Tantrismus, jener entstellten Form des Glaubens, von der oben die Rede war, wird als derjenige genannt, welcher an der Spitze einer Schar von Genossen nach Tibet kam und unter dem Patronate des Königs die Ausbreitung seiner Lehre unternahm. Er hieß Padma-sambhava, wird aber von den Tibetanern gewöhnlich als Guru Rinpo-tche

der herrliche Lehrer, bezeichnet. Die Überlieferung läßt ihn im Jahre 749 n. Chr. das erste Kloster bauen. Der Buddhismus hat also in der vorhergegangenen Zeit wohl noch nicht recht Wurzel geschlagen. Von jetzt an greift er sehr um sich.

Die indischen Lehrer fanden in diesen Gegenden eine primitive Form von Religion vor, die als Bon bezeichnet wird. Der Bon-Glaube kannte Naturgeister, die durch allerlei gewaltsame und schaurige Mittel beschworen wurden, und er verehrte die Geister der Toten. Die religiösen Funktionen lagen Priestern ob, und es bestanden Grundzüge eines magisch wirkenden Kultus, dessen Kenntnis eben das Geheimnis der Bon-Priester bildete. Opfer, insbesondere auch Menschenopfer, waren üblich. Mit dieser Religion, die ihm anfänglich feindlich entgegentritt, mischt sich der importierte tantrische Buddhismus allmählich. Die Bon-Lehre stirbt nicht aus, sondern bleibt, vom Buddhismus umgefärbt, als eine Unterströmung vorhanden.

Die aus Indien geholten Schriften des Buddhismus werden in dem nächsten Jahrhundert in das Tibetanische übertragen, und der tibetanische Kanon entsteht. Klöster und Mönche bekommen von den Königen ihre Rechte. Sie gewinnen immer stärkeren Halt in der Bevölkerung. Im 10. Jahrh. unterbricht eine kurze Unterdrückung durch einen der Herrscher den Fortschritt; der Verfolger wird aber von einem Lama[1]) ermordet und seine Spuren sind bald getilgt. Verkehr mit Indien und den kleineren buddhistischen Staaten des Himalaya bleibt lange ein stehender Zug im Lamaismus. Früh hören wir von Bildung verschiedener Richtungen (Sekten), welche zum Teil jedenfalls durch den besonderen Einfluß angesehener von Indien her eingewanderter Lehrer entstanden. So bewirkte ein im 11. Jahrh. nach Tibet gekommener sehr hervorragender Lehrer, der auch mit dem hinter-

[1]) So werden die buddhistischen Mönche Tibets genannt. Das Wort, tibetanisch blama geschrieben, könnte das indische brahma sein. Ursprünglich ging es nur auf den Abt eines Klosters. Der tibetanische Buddhismus trägt daher den Namen Lamaismus.

indischen Buddhismus persönlich bekannt war, Atisa, eine Neubildung, die dann in mehrfacher Verzweigung weiter lief. Eine wichtige Periode der Ausbreitung des Lamaismus ist die Zeit der Mongolen-Dynastie in China (Mitte des 13. bis Mitte des 14. Jahrh.) Die gewaltigen Eroberungen der Mongolen hatten auch Tibet eingeschlossen. Der Kaiser Kublai Khan, der bekannte Gönner des Reisenden Marco Polo, zeigte sich für die religiöse Lage seiner Untertanen besonders interessiert. Ihm schien der Lamaismus eine für seine Länder politisch sehr brauchbare Religion; er begünstigte ihn deshalb, und unter ihm gewann der Lamaismus jenes weite Gebiet der Mongolei für sich, das ihm bis auf den heutigen Tag ganz und gar ergeben ist. Der tibetanische Kanon wurde damals ins Mongolische übersetzt.

Schon in der Zeit des Kublai Khan trat deutlich eine Tendenz zu hierarchischer Konzentrierung hervor, welche später der merkwürdigste Zug des Lamaismus wird. Der Kaiser erkannte nämlich den höchsten Lama einer der damals bestehenden Sekten, der sog. Saskya-Richtung, als Oberhaupt des ganzen tibetanischen Buddhismus an. Nachdem freilich in der Mitte des 14. Jahrh. die Mongolen in China der Ming-Dynastie hatten weichen müssen, fand die letztere es politisch klüger, die Macht des Saskya-Lama zu verringern, und erhob die Vertreter anderer Sekten zu gleichem Rang mit ihm.

Die wichtigste Umgestaltung, welche der Lamaismus erlebte, war die Reformation, welche im 15. Jahrh. der Lama Tson Kapa vornahm. Diese Reformation vollzog sich zunächst inmitten derjenigen Richtung, welche am meisten durch die frühere Reform des Atisa beeinflußt war. Die neue Sekte des Tson Kapa wurde Gelugpa genannt, und sie ist bei weitem die mächtigste der verschiedenen lamaistischen Richtungen geworden. Es ist durchaus möglich, ja wahrscheinlich, daß in den neuen Ideen Tson Kapas bereits abendländisch christlicher Geist sich geltend gemacht hat. Denn schon hatte der katholische Einfluß Ost- und Mittel-Asien nicht unbedeutend berührt, und die Kenntnis der Einrichtungen und Lehren des römischen Christentums war seit der Tätigkeit vor

Männern wie Johannes von Montecorvino und Odoric sicherlich auch in Tibet besser Unterrichteten nicht fremd. Die Zielpunkte der Neugestaltung Tson Kapas waren vor allem ein ausgebildeteres Ritual und eine straffere Organisation. Besonders in der Frage der Organisation entwickelte seine Anhängerschaft die überraschendsten Erfolge. Die hochangesehene Führerstellung, welche Tson Kapa selbst inne gehabt hatte, wurde mit Hilfe einer im Lamaismus damals schon üblichen Vorstellung, daß er sich nämlich in einem Späteren wieder verkörpere, auf Nachfolger übertragen. Der fünfte dieser Nachfolger erreichte dann in der Mitte des 17. Jahrhunderts das große Ziel, seine religiöse Führerschaft auch zu einer weltlichen Herrscherstellung zu erweitern, indem ihm die Regentschaft über Tibet von China her übertragen und der Titel Dalai Lama[1]) verliehen wurde. Er herrschte indes unter chinesischer Oberhoheit. Seit dieser Zeit änderte man die Idee der Wiederverkörperung. Es hieß von nun an, daß einer der populärsten Bodhisattvas des Lamaismus, der Bodhisattva Avalokiteschvâra (auch Padmapani genannt), welcher etwas wie den Schutzgeist des Landes bedeutete, sich in dem jedesmaligen Dalai Lama verkörpere. Avalokiteschvâra ist der indische Name für die auch im chinesischen und japanischen Buddhismus so wohlbekannte Gottheit Kuan-Jin (Kwannon), welche in der Mythologie des nördlichen Buddhismus wohl die hervortretendste Gestalt ist.

Die Gelugpa-Sekte gelangte durch das Institut des Dalai Lama zu einer unbedingten Vorherrschaft in ganz Tibet; sie hat die übrigen Sekten zeitweise verfolgt, bis sich schließlich ein erträgliches Verhältnis zwischen ihnen herstellte. Die übrigen Sekten ahmten übrigens jene Methode, einen sich immer wieder verkörpernden Bodhisattva an ihre Spitze zu stellen, vielfach nach, und wenn auch keiner dieser mystisch verkleideten Ober-Lamas mit

[1]) Dalai, Dale, ist ein mongolisches Wort und bedeutet „Ozean." Der Titel ist also von mongolisch-tibetanischer Herkunft. Ein mongolischer Prinz aus dem Koko Nor-Gebiete war es, welcher durch einen Kriegszug Tibet praktisch für den Dalai Lama unterwarf.

dem in Lhassa residierenden an weltlicher Macht wetteifern konnte, so gilt doch einer von ihnen, der Großlama von Taschi Lhunpo bei Schigatze, dessen gewöhnlicher Titel (gleichfalls eine tibetanisch-mongolische Zusammensetzung) Pantchen Erdeni lautet, an Heiligkeit mindestens als dem Dalai Lama gleichstehend. Der Hof von Peking hat immer eine nominelle Oberhoheit über das Gebiet des Dalai Lama bewahrt, hält seine Vertreter sowie eine kleine Truppenbesatzung in Lhassa und übt einen sehr bestimmenden Einfluß auf die Wahl des Kindes aus, in welchem nach dem Tode eines Dalai Lama die angebliche Wiedergeburt des Avalokiteschvâra festgestellt wird.

Das Gebiet des Lamaismus hat sich im Laufe der Jahrhunderte weit über Tibet hinaus ausgedehnt. Daß die Mongolen sämmtlich dieser Observanz des Buddhismus anheimfielen, ist schon bemerkt. Auch die Mandschurei nahm er sehr in Beschlag. Selbst in und um Peking entstand seit der Mongolen-Dynastie eine Anzahl Lamaklöster und bildet noch heute eine tibetanische Einsprengung in dem sonst anders gestalteten chinesischen Buddhismus. Ebenso haben jene Himalaya-Staaten, Nepal, Bhotan, Sikkhim, Kaschmir, von deren entartetem Mahâyâna-Buddhismus der Glaube einst in Tibet Eingang gefunden hatte, mit der Zeit dem Einfluß der Tochterkirche sich völlig ergeben. Selbst bis in europäisches Gebiet hinein erstreckt sich der Lamaismus. Denn seine Anhänger finden sich noch unter den Kalmücken der Wolga und des Don. Doch sind diese russischen Buddhisten seit Anfang des 19. Jahrhunderts der Oberhoheit des Dalai Lama entzogen.

d. China.

Es gibt eine chinesische Erzählung, die von dem Eindringen des Buddhismus in dies Land schon aus dem Jahre 217 v. Chr. berichtet. Die ersten Sendboten des neuen Glaubens sollen indes von dem damaliger

Kaiser eingekerkert sein. Übernatürliche Hilfe hat sie befreit. Wahrscheinlich ist, daß diese Legende die Erinnerung an einzelne schwache Versuche festhält, die Lehre des Buddha schon in jener Zeit in das chinesische Reich hineinzutragen. Von Bedeutung und Erfolg können solche Versuche nicht gewesen sein. Das allgemein angegebene Datum der wirklichen Einführung des Buddhismus ist die Regierungszeit des Kaisers Ming-ti (58—76 n. Chr.; der Titel der Regierungsperiode, nach der man in China die Ereignisse gewöhnlich chronologisch bezeichnet, war Jung-P'ing). Dieser Herrscher soll einen Traum gehabt haben, in welchem ihm ein gewaltiges goldstrahlendes Götterbild erschien, das seinen Palast betrat. Die Erscheinung wurde durch den Ausleger des Traumes, einen Bruder des Kaisers, bezogen auf den Buddha Schâkyamuni, den man in Central-Asien und Indien verehre und dessen Anbetung auch in China notwendig sei. Ohne Frage hatten sowohl Kriegszüge im Innern von Asien wie friedlicher Verkehr damals die Kunde von der buddhistischen Religion manchem Chinesen vermittelt, und auch Buddha-Bilder mögen schon als Kriegsbeute an den Hof des Kaisers gelangt sein. Ob in der Auslegung des Traumes gar eine stärkere geistige Strömung ihren Ausdruck gefunden hat, ob eine Partei von stillen Anhängern der Religion des Gautama damals bereits am Hof bestand, können wir heute nicht mehr feststellen. Der Kaiser Ming-ti hat jedenfalls eine Gesandschaft durch Central-Asien nach Kaschmir und Nord-Indien geschickt, um Material für die Einführung der neuen Religion zu holen. Die Gesandten, achtzehn an der Zahl, verließen den kaiserlichen Hof im Jahre 61 n. Chr. und kehrten 67 zurück, begleitet von zwei indischen Mönchen, Kâschiapa Mâtanga und Gobharana, sowie im Besitze von Buddha-Bildern und heiligen Schriften. Ein Tempel wurde für die neue Religion gebaut, in welchem die zwei Vertreter lebten und sich zunächst vor allem an die Übersetzung der notwendigsten buddhistischen Texte ins Chinesische machten. Die kaiserliche Residenzstadt war damals Loyang, das heutige Honanfu. Dort, also in Nord-China, schlägt der Buddhismus zuerst Wurzel.

So schnell, wie man es oft dargestellt findet, hat sich der Buddhismus in China durchaus nicht verbreitet.

Die sprechendste, bisher viel zu wenig beachtete Tatsache ist, daß es bis in den Anfang des 4. Jahrh. n. Chr. geborenen Chinesen gesetzlich nicht erlaubt gewesen ist, als Mönche dem Buddhismus beizutreten.[1]) Die autoritativen Vertreter waren also noch $2^1/_2$ Jahrhunderte hindurch nur Fremde. Eine Reihe von Namen Auswärtiger ist uns überliefert, die damals von Indien, aus den Himalaya-Staaten und aus Central-Asien nach China gekommen sind, um den Buddhismus dort zu pflegen. Ihre wichtigste Tätigkeit bestand lange Zeit in der Übersetzung von Büchern des buddhistischen Kanons, womit gleich die ersten Sendboten begonnen hatten. Aber diese Übersetzungen schreiten sehr langsam vorwärts. Kâschiapa Mâtanga hatte nur ein einziges wichtiges Buch übersetzt; sein Genosse Gobharana vollendete hernach noch fünf (die alle später verloren gegangen sind). Aber von da an verlaufen etwa hundert Jahre, ehe wir von weiteren Übersetzungen hören. Bis etwa 300 n. Chr. sind die Übersetzer nur Fremde (mit Ausnahme eines einzigen chinesischen Laien), vom 4. Jahrh. an mischen sich auch chinesische Mönche unter sie. Erst dies scheint die Zeit zu sein, wo der Buddhismus in China stärker um sich griff. Jetzt wartete man nicht mehr nur Sendboten ab, sondern strebte selbst nach dem Ursprungslande der Religion hinüber, um Kenntnisse und Anregung zu holen. Es begannen die Pilgerfahrten tiefer interessierter chinesischer Mönche nach Indien, woher sie Bücher, Reliquien und Bildnisse mitbringen. Die berühmtesten unter diesen Pilgern sind Fa-hsien, Jüen-tschuang und I-tsing; neben ihnen verdient auch Sung-yün, ein Laie, genannt zu werden, der als Abgesandter eines Fürsten des Staates Wui zur Erforschung

[1]) Auch später wurde öfter von einem Kaiser die Zahl der Untertanen, welche Mönche werden durften in bestimmter Beschränkung gehalten. Theoretisch ist die obrigkeitliche Genehmigung zum Eintritt in ein Kloster allgemeine Bedingung geblieben.

des Buddhismus Indien besuchte. Diese Reisen ziehen sich durch das 5., 6. und 7. Jahrhundert hin.[1]) Gleichzeitig mit dem ersten dieser Pilger, Fa-hsien, wirkte in China der berühmteste der indischen Übersetzer, Kumaradschiva, und vermittelte mit Hilfe vieler Genossen den chinesischen Buddhisten die Kenntnis einer großen Anzahl von Werken des Kanons oder von Kommentaren darüber. Den starken Aufschwung des Buddhismus in China vom 5. Jahrh. an charakterisieren Gesandschaften aus Indien und Ceylon an den Kaiser, die zur Blüte der neuen Religion Glück wünschen sollen, sowie die Tatsache, daß einer der Kaiser selbst als Mönch in ein Kloster trat. Vielleicht am deutlichsten wird das Gewicht, welches der chinesische Buddhismus damals gewann, belegt durch die auffallende Erscheinung, daß im Jahre 526 n. Chr. der damalige Patriarch des indischen Buddhismus, Bôdhidharma, der achtundzwanzigste in der Reihe der Nachfolger des Buddha, sein Heimatland verließ und nach China übersiedelte, das von nun an Sitz des Patriarchats wird. Bôdhidharma nahm schließlich seinen Aufenthalt in dem von Anfang her zentralen Loyang, hat sich aber vorher in Nanking am Hofe des damaligen Kaisers Wu-ti von der Liang-Dynastie, welcher das südliche China beherrschte, aufgehalten und auf diesen Fürsten, der dem Buddhismus bereits zugetan war, großen Eindruck gemacht. Die Nachfolger des Bôdhidharma im Patriarchat lebten in Klöstern nicht weit vom Jangtse in der Nähe des heutigen Kiukiang. Diese Klöster bewahren noch heute, obwohl in sehr zerfallenem Zustande, die Tradition über ihre hochangesehenen ehemaligen Insassen. Zur Zeit des Bôdhidharma und seiner Nachfolger ist der Buddhismus auch nach Mittel- und Süd-China vorgedrungen.

Diejenige Form, in welcher der Buddhismus in China Boden gewann, war die Mahâyâna-Schule. Das geht deutlich hervor aus dem Charakter der Werke,

[1]) Fa-hsiens Reise fand statt 399—413; die von Jüen-tschuang 629—645, die des I-tsing 671—695. Sung-yün wurde abgeschickt im Jahre 518.

welche die Überſetzer in China einführten. Während die Arbeiten der erſten zwei Mönche von der Geſandtſchaft des Kaiſers Ming-ti ſich auf die Regeln des mönchiſchen Lebens, auf Buddha-Legenden und ähnliche allgemeine Stoffe beſchränkten, weiſt ſchon das Verzeichnis der Überſetzungen des nächſten Vermittlers eine Anzahl charakteriſtiſch-mahâyâniſtiſcher Schriften auf. Später bezeugen auch die chineſiſchen Pilger bei ihren Berichten über Indien deutlich ihren Mahâyâna-Standpunkt. Die Mahâyâna-Lehre zerteilte ſich in China mit der Zeit in eine Reihe von Sekten. Schließlich zählte man zehn verſchiedene Hauptrichtungen. Der Anſtoß zur Bildung dieſer verſchiedenen Schulen lag meiſt in dem Wirken eines ungewöhnlich einflußreichen Lehrers. Um ihn ſammelte ſich eine Gruppe von Anhängern mit neuer Faſſung alter Wahrheiten, wobei man in der Regel einzelnen Schriften des Kanons und ihren von dem Meiſter verfaßten Kommentaren eine beſondere Vorliebe zuwandte.

Die Haltung der chineſiſchen Kaiſer war ſehr verſchieden, und danach beſtimmte ſich die äußere Lage des Buddhismus. Einer der hingegebenſten Beförderer war der ſchon genannte Kaiſer Wu-ti von der Liang-Dynaſtie, welcher 502—550 n. Chr. regierte. Er hat ſelbſt dreimal (für eine gewiſſe Zeit) die Mönchsgelübde auf ſich genommen und die heiligen Schriften eifrig ſtudiert. Auch von anderen Herrſchern und Prinzen wird berichtet, daß ſie zeitweilig oder auch dauernd in das Kloſter traten. Andererſeits wurde es den Konfucianern leicht, — und ſie ſparten ihre Argumente nicht, — dem chineſiſchen Volksinſtinkte das Unnatürliche der Familie und Staat auflöſenden mönchiſchen Lebensweiſe fühlbar zu machen und die hochmütige Überzeugung von der Weisheit und Unübertrefflichkeit der eigenen alten Klaſſiker zu einer wuchtigen Waffe gegen die doch meiſtens etwas abſtruſen buddhiſtiſchen Lehrſchriften zu benutzen. Durch ſolche Momente wurden auch viele Regenten beeinflußt. Übrigens gaben auch Mißſtände in den Klöſtern und unter den Mönchen ſelbſt Anlaß zu Edikten gegen ſie und zu energiſchem Einſchreiten. Gunſt und Ungunſ

der Herrscher im Einzelnen zu verfolgen geht hier nicht an. Doch sei bemerkt, daß der Buddhismus in China seine Verfolgungszeiten reichlich und gründlich durchgekostet hat. So brach im Anfang des 8. Jahrh. eine staatliche Verfolgung gegen ihn aus, in der 12 000 Mönche und Nonnen zur Rückkehr in den weltlichen Stand gezwungen sein sollen und jeder buddhistische Kultus für längere Zeit untersagt war. Eine andere Verfolgung fand in der Mitte des 9. Jahrh. statt. Die chinesischen Annalen berichten, daß damals 4600 Klöster zerstört seien. Alles Eigentum der Mönchsgemeinden wurde konfisziert. Über 260 000 Geschorene mußten in das Weltleben zurückkehren. Auch noch in der ersten Hälfte des 10. Jahrh. kam eine Zeit schwerer Unterdrückung über die Religion. Damals sollen über 30 000 Tempel geschlossen sein, während eine ganz geringe Zahl, welche von früheren Kaisern her besondere Vorrechte hatte, unter strenger staatlicher Überwachung bestehen blieb.

Aus derartigen Leidensepochen ging aber der chinesische Buddhismus nach einiger Zeit immer wieder mit neuer Kraft hervor. Er hatte zu starken Anklang in den religiösen und abergläubischen Bedürfnissen der großen Menge gefunden, als daß die Gegnerschaft der Großen und die rationale Widerlegung der Literaten ihn hätte entwurzeln können.

Der Buddhismus fand in China ein Element vor, welches sich weit bequemer mit ihm auseinandersetzte als der Konfucianismus, ja das bis zu einem hohen Grade mit ihm verschmolz. Dies war der Taoismus. Diese original-chinesische Religion, welche gewöhnlich von Laotse, dem älteren Zeitgenossen des Konfucius abgeleitet wird, in Wirklichkeit aber wohl noch frühere Wurzeln hatte, war im Laufe der Jahrhunderte das große Behältnis geworden, worin eine alte Natur- und Geisterverehrung, ein bunter systemloser Aberglaube und eine ursprünglich tiefsinnige, dann aber in barocke Phantasien ausgeartete Natur-Philosophie zusammengeflossen waren. Der Charakter des die einfachen Massen beherrschenden Taoismus war dem Buddhismus insofern

ähnlich, als beide von wunderhaften Zügen strotzten, dem einsiedlerischen resp. mönchischen Leben großen Wert zusprachen, Not und Gefahr durch Zauber bannen zu können behaupteten und eine farbenreiche Vorstellung vom Fortleben nach dem Tode pflegten. Buddhismus und Taoismus haben sich einander von solch gemeinsamer Basis aus sehr genähert, wobei vielleicht der Taoismus mehr der Empfangende als der Gebende gewesen ist.[1]) Zwar stachelte die Konkurrenz sie auch häufig gegen einander an, sodaß ihre Beziehungen nicht immer friedlich waren. Aber im Ganzen verliefen ihre Wege zu sehr in derselben Linie, als daß sie sich nicht für das Volksbewußtsein miteinander hätten mischen müssen. Von einem Herrscher des Königtums Tsi'i wird berichtet, er habe gar versucht, die beiden Religionen zwangsweise völlig miteinander zu verschmelzen. Und eine Verfolgung des 6. Jahrhunderts im Königtum Tschou trifft gleicherweise Taoisten wie Buddhisten, die dem Herrscher als in gleicher Verdammnis erschienen. So ist auch ein sehr populäres Erzählungswerk, Hsi-yü-tchi, das die Reisen und Erlebnisse des Jüen-tschuang, jenes oben erwähnten berühmten buddhistischen Pilgers novellistisch verarbeitet, von einem Taoisten hergestellt und bunt mit Zügen taoistischer Mythologie durchwebt.

Mit dem Christentum muß der Buddhismus in China gleichfalls früh in eine gewisse Berührung gekommen sein. Denn die nestorianische Form des Christentums war vielleicht schon im 6. Jahrhundert in China eingedrungen, nahm im 7. u. 8. Jahrhundert einen großen Aufschwung, wie die berühmte Inschrift des Steines von Si-ngan-fu beweist, und wird von Marco Polo im 13. Jahrh. noch ausdrücklich als bestehend bezeugt. Später hat sich das nestorianische Christentum in China

[1]) Auch das klösterliche Mönchtum, in welchem sich eine Linie des Taoismus bis auf den heutigen Tag ausprägt, scheint nach vielen Einzelheiten seiner Organisation vom Buddhismus her angenommen zu sein. Einsiedlerische Asketen mag der Taoismus indes schon in ältester Zeit gehabt haben. Umgekehrt befinden sich unter den Göttergestalten der buddhistischen Heiligtümer eine Anzahl, welche ursprünglich dem Taoismus eigen waren.

spurlos verloren. Aber in den 7. bis 8. Jahrhunderten, wo es in diesem Lande jedenfalls eine Rolle spielte, ist eine Beeinflussung des Buddhismus durch christliche Züge nicht unwahrscheinlicher als das tatsächlich feststehende Abfärben des Taoismus auf den Buddhismus. Auch die eine Zeitlang recht erfolgreiche Dominikaner-Mission des 14. Jahrhunderts am Hofe der mongolischen Kaiser (Johannes von Montecorvino und seine Nachfolger) mag beeinflussend auf den immer sehr wandlungsfähigen Buddhismus gewirkt haben. Anders lagen wohl die Dinge, als am Ende des 16. Jahrhunderts die moderne Phase der christlichen Mission in China mit den Jesuiten einsetzte. Damals trennte wohl ein gegensätzliches Empfinden China und Europa bereits zu sehr, als daß christliche Art und Einrichtung sich der chinesischen Volksreligion noch zur Nachahmung hätte empfehlen können.

e. Korea.

Korea hat den Buddhismus von China empfangen. Die Einführung fällt in eine Periode der koreanischen Geschichte, als die Halbinsel noch unter drei unabhängigen Reichen geteilt war. Das nördliche Gebiet, etwa bis zum Tatong-Flusse, wurde von dem Reiche Kokurai eingenommen. Im Süden bestanden die Reiche Paktchi (westliche Küste) und Silla (östliche Küste). Im nördlichen Reiche, das immer die stärksten Beziehungen zu China gehabt hatte, drang der Buddhismus zuerst ein, nach koreanischen Annalen im Jahre 372 n. Chr. Ein buddhistischer Mönch, Sundo, kam damals mit Bildnissen des Buddha und einem heiligen Buche aus dem kleinen Feudalstaate Tsin im nördlichen China (Süden der heutigen Provinz Schensi) nach Korea. Da er sich sogleich an den Hof und den König von Kokurai wandte, mag er wohl von dem chinesischen Fürsten von Tsin geschickt sein. Einige Jahre nachher wurden in der Hauptstadt von Kokurai zwei Klöster erbaut. Dies Beispiel scheint gezündet zu haben. Denn bald darauf sandte

auch der Beherrscher des Reiches Paktchi Boten nach China mit der Bitte um Vertreter der neuen Religion, und zwar wandte er sich direkt an den Großkaiser, welcher der sog. östlichen Tsin-Dynastie angehörte. So kam etwa 385 der buddhistische Mönch Marânanda mit zehn Begleitern und dem bräuchlichen kultischen Bedarf herüber, um dem Buddhismus im südwestlichen Korea den Weg zu bahnen. Das südöstliche Reich, Silla, nahm den Buddhismus erst etwa 50 Jahre später an, gleichfalls direkt von China her. In allen drei Reichen ist die Einführung des Buddhismus mit politischen Bestrebungen verbunden gewesen. Man suchte die Unterstützung des mächtigen Nachbarreiches. Gerade weil dies Motiv einer Anlehnung vorhanden war, wurde der Buddhismus zugleich Bringer einer feineren chinesischen Kultur für Korea. Er hat z. B. die Kenntnis der chinesischen Schriftsprache wesentlich ausbreiten helfen.

Seine Blütezeit erlebte der Buddhismus in diesem Lande, als nach dem Zerfalle der älteren drei Reiche ein neues koreanisches Reich zustande kam. Die Seele der Bewegung, welche zu diesem Resultate führte, war ein buddhistischer Mönch, der freilich die Frucht seiner Bemühungen nicht pflückte, da er durch einen Nebenbuhler ermordet wurde. Letzterer, dem es gelang, sich auf den Thron des neuen geeinigten Reiches Korai zu schwingen, begründete eine beinahe 500 Jahre währende Dynastie (912—1392). Dieselbe begünstigte den Buddhismus nachdrücklich; Mönche und Klöster mehrten sich sehr und gewannen einen festen Halt im ganzen Volke. In dieser Epoche seiner Blüte machte der koreanische Buddhismus sogar vereinzelt einmal einen belebenden Rückeinfluß auf China geltend. Wichtige Schriften einer bedeutenden chinesischen Schule, die durch Kriegsgeschick in China verloren gegangen waren, wurden durch eine chinesische Gesandtschaft von Korea her wieder beschafft und jener Schule ein neuer Aufschwung gegeben. Ebenso ist bemerkenswert, daß in dieser Zeit ein buddhistischer Mönch der Urheber des koreanischen Alphabetes wird, vielleicht des geschicktesten Alphabetes aller Sprachen, das nicht verdient hätte neben der chinesischen Zeichen-

schrift immer nur die Aschenbrödelrolle zu spielen, welche ihm in Korea beschieden war. Abgeleitet ist jenes Alphabet aus dem Sanscrit, das so durch Vermittlung des Buddhismus bis in diesen fernen Erdenwinkel einwirkte.

Am Ende des 14. Jahrh. brachte eine große politische Umwälzung im Gefolge des chinesischen Dynastiewechsels, der die Ming an die Stelle der Mongolen setzte, dem koreanischen Königshause das Ende und erhob die Familie auf den Thron, deren Nachkommen noch heute die Regierung inne haben. Die Umwälzung war zugleich eine soziale. Andere geistige Strömungen kamen auf. Der Buddhismus, welcher bis dahin die Stütze des Thrones gewesen war, wurde vom Staate nun vernachlässigt, während man vielmehr die konfucianischen Lehren zum geistigen Rückgrat des Volkes zu machen suchte. Damit fiel der Buddhismus mehr und mehr dahin. Doch behielt er, wenn auch auf einem Tiefstande, wie ihn wohl kein anderes Land dieser Religion aufweist, die Hauptumrisse seines Wesens nach seiner besonderen Gestaltung unter diesem Volke bei und ist noch immer einer der Züge des spärlichen geistigen Lebens in Korea.

f. Japan.

Japan verdankt die Einführung des Buddhismus dem Missionseifer Koreas. Das südwestliche der drei erwähnten alt-koreanischen Königreiche Paktchi (von den Japanern wird es Hiakusai oder Kudara genannt) ist der Ausgangspunkt gewesen. Ein dortiger König schickte nach dem Bericht des japanischen Geschichtswerkes Nihongi im Jahre 552 n. Chr. an den damaligen Herrscher Japans eine Gesandtschaft, um ihm die neue Religion zu empfehlen und Kultusgegenstände sowie heilige Bücher zu überbringen. Eine unsichere japanische Überlieferung spricht freilich noch von einer früheren, schon 522 n. Chr. (eine andere Autorität sagt 534) geschehenen Einführung. Dies kann höchstens ein fehlgeschlagener Versuch ge-

wesen sein. Auch nach 552 drang der Buddhismus nur langsam und unter viel Kämpfen in Japan vor. Es bildete sich eine Partei um ihn, der aber die Anhänger der einheimischen Shintoreligion harten Widerstand entgegensetzten. Weitere Importation von Priestern und heiligen Gegenständen erhielt die Verbindung der neuen Religion mit dem Ursprungslande lebendig. Der Kampf um sie entschied sich seit 588 immer mehr zu ihren Gunsten. Der größte Förderer des aufstrebenden Buddhismus war der Prinz Shotoku Daishi († 621) dessen Erinnerung in Geschichte wie Legende lebendig festgehalten ist. Das Einströmen buddhistischer Mönche und Nonnen von Korea her war längere Zeit noch sehr lebhaft, und die Einflüsse der koreanischen Kunst zeigen sich noch heute an Plätzen wie Horiudschi oder im Museum zu Nara in den ältesten buddhistischen Bildnissen. Da der koreanische Buddhismus die chinesische Form der Mahâyânaschule angenommen hatte, so gab er dieselbe Richtung auch nach Japan hin weiter. Zwei Sekten, die uns in der älteren Zeit namhaft gemacht werden, sind dementsprechend Richtungen des chinesischen Mahâyâna-Buddhismus. Auch andere zufällig erwähnte Einzelheiten, so die Nennung gewisser Gottheiten, die nur die Mahâyânaschule kennt(Amitabha, Kuanjin, Taschetchî), bestätigen dies.

In der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts n. Chr. trat direkter Verkehr mit China an die Stelle des Umweges über Korea. Eifrige Mönche machten die beschwerliche Reise in das große Reich der Mitte, dessen ganze Kultur damals immer mehr auf Japan überging, suchten berühmte Meister der Lehre auf und brachten neue Einsichten und Schriften heim. Die hervorragendsten Richtungen des chinesischen Buddhismus verpflanzten sich so sämtlich auf japanischen Boden. Doch brachte auch Japan selbst eine Anzahl neuer, zum Teil sehr merkwürdiger Schulen hervor.

Der buddhistische Kanon in Japan blieb immer chinesisch, was bei der eingehenden Kenntnis jener Sprache, ja bei der Durchwachsenheit des Japanischen mit dem Chinesischen keine Schwierigkeit bereitete.

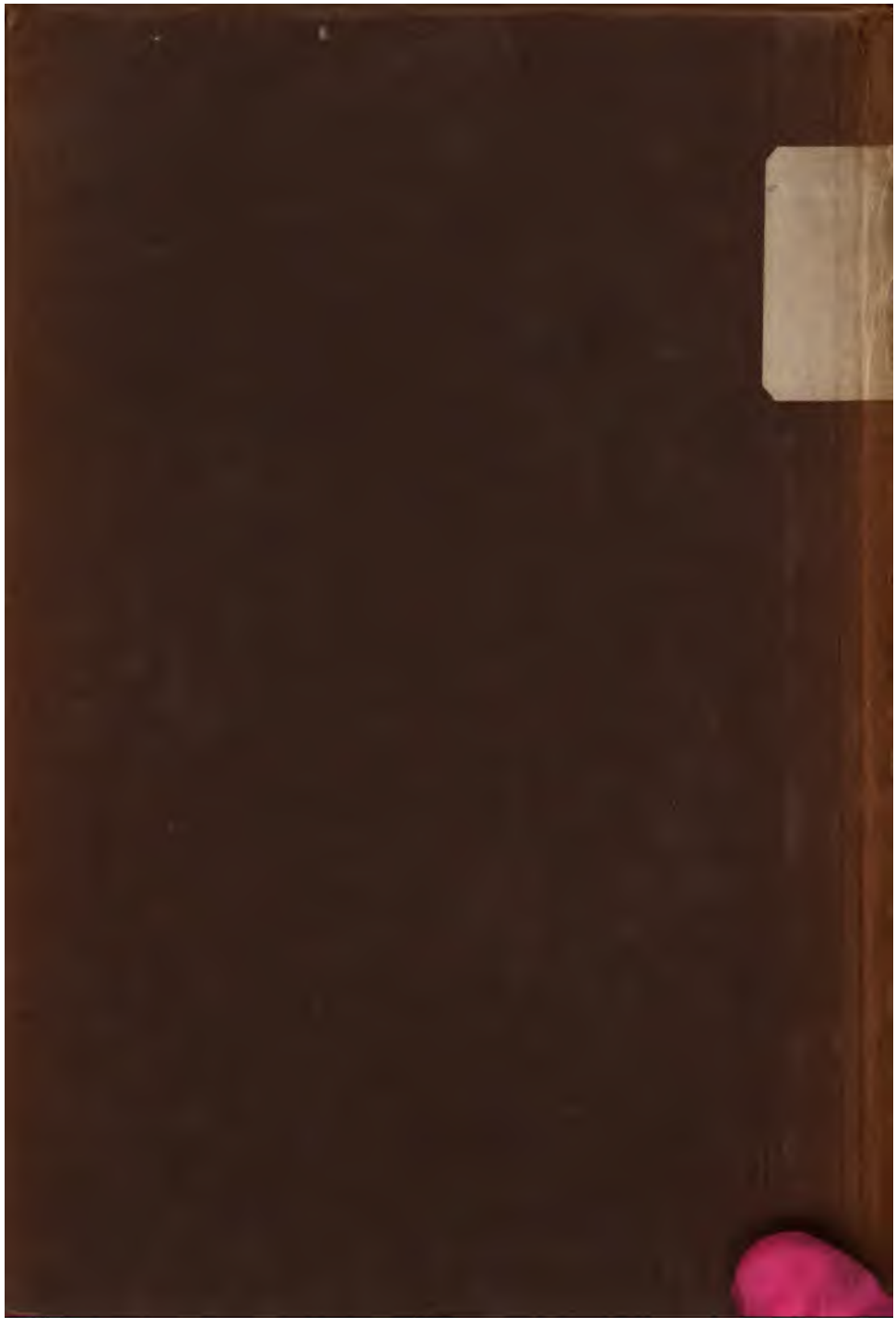
Der Mittelpunkt des Buddhismus war am kaiserlichen Hofe, eine Zeitlang in Nara, dann Jahrhunderte lang in Kioto. Doch wurden auch andere Orte, so das berühmte Nikko und der heilige Berg Koyasan, glänzende Kultstätten.

In Japan hatte der Buddhismus sich mit dem Shintoismus auseinanderzusetzen, den er als einheimische Religion vorfand. Der Shintoismus war eine legendenreiche und phantasievolle Verehrung von Naturkräften, unter denen die Sonne einen hervorragenden Platz einnahm. Die Überlieferung, welche die kaiserliche Dynastie von der Sonnengöttin abstammen ließ, hatte das Mittel geboten, einen Kultus des Herrschers daran anzuschließen, der sich unter Mitwirkung von alter Ahnenverehrung zu Heroenkultus überhaupt erweitert hatte. Bemerkenswert ist, daß der Shintoismus keinerlei dogmatische Vorstellungen oder ethische Vorschriften, ja auch nur wenig kultisches Leben ausgestaltet hat, sondern auf der kindlichen Stufe frei spielender Phantasie stehen blieb. Der fremden Religion des Buddhismus trat der Shintoismus, wie schon erwähnt, zuerst natürlich feindlich entgegen. Doch war die Position dieser primitiven, formlosen Naturverehrung gegenüber der ideenstarken, geschlossenen, von Literatur, Kunst und Zeremoniell reich unterstützten Lehre des indischen Denkers von vornherein eine schwierige. Sein Meisterstück aber vollbrachte der Buddhismus an dem Gegner oder Rivalen, indem er ihn durch geschickte Anpassung in sich aufsog und vollkommen mit sich verschmolz. Die Shinto-Gottheiten wurden als frühere Fleischwerdungen buddhistischer Bôdhisattvas hingestellt, und die Dürftigkeit des Kultus und der Tempeleinrichtungen des Shintoismus wurde mit dem Glanz des Buddhismus übermalt. So entstand der sog. Ryobu-Shintoismus, d. h. der Misch-Shintoismus (auch wohl Ryobu-Buddhismus genannt), welcher im Grunde nur eine Varietät des Buddhismus bildete. Ein Mann, der am meisten für diese Umgestaltung gewirkt hat, war Kobo-Daischi (wie er mit seinem posthumen Ehrentitel gewöhnlich heißt), eine bedeutende Erschei-

nung des 8. Jahrhunderts, noch heute einer der populärsten Heiligen des japanischen Buddhismus.

Für Jahrhunderte wurzelte Japans feinere Bildung fast völlig im Buddhismus. Auch hier wie in Korea gab er der Volkssprache ihre Schrift, das Hirakana- sowohl wie das Katakana-System. Alle Kreise der Bevölkerung waren ihm gleichmäßig ergeben. Seit dem 17. Jahrhundert trat allerdings besonders unter den vornehmeren Klassen der chinesische Konfucianismus in den Vordergrund und drängte den Buddhismus zurück, ohne indes seine Macht in den breiten Schichten der einfachen Leute zu erschüttern. Ein gefährlicher Rivale schien ihm dagegen in der Jesuiten-Mission, welche mit Xavier um die Mitte des 16. Jahrh. anhob, zu erstehen. Während der ersten Jahre glänzenden Erfolges nahm der christliche Einfluß dem Buddhismus merklich Boden weg. Bald freilich setzte Verfolgung ein, die zum Teil auch dem Hasse der Buddhisten zuzuschreiben ist, und was in den Jahren der Unterdrückung an Leben christlicher Gemeinden heimlich und still noch bestehen blieb, konnte für den Buddhismus keine ernstliche Bedeutung mehr haben. — Ein verhängnisvoller Schlag drohte diesen aber zu treffen durch den großen Umschwung der japanischen Geschichte im Jahre 1867—68, als die neue Ära der Modernisierung begann. Damals wurde dem Buddhismus jede Staatsunterstützung entzogen, und auch die alte Verflochtenheit mit dem Shintoismus löste sich; in fast fanatischer Weise wurde der Shintoismus wieder „restauriert“ und dem Buddhismus als die echte einheimische Religion entgegengestellt. Doch scheint es zunächst, daß der Buddhismus auch auf sich selbst angewiesen im japanischen Volke noch heute genügenden Halt besitzt, und während der neu erstandene „selbständige“ Shintoismus an seiner Machtlosigkeit dem modernen Leben gegenüber kläglich und schnell dahinstirbt, ist der japanische Buddhismus neuerdings nicht ohne Geschick und Energie mit dem Christentum zum Entscheidungskampfe in die Schranken getreten.

Hiermit haben wir den Überblick über die Ausbreitung des Buddhismus in seinen Hauptgebieten beendigt. Die Darstellung der heutigen Zustände und Einrichtungen der verschiedenen buddhistischen Länder soll in dem folgenden Hefte gegeben werden.

Inhalt.

	Seite
Vorbemerkungen	1—4
Der Buddha und seine Lehre	5—27
(Leben S. 5—9. Lehre S. 9—27).	
Abriß der Geschichte	28—73
1. Vorder-Indien	28—49
2. Außerhalb Vorder-Indiens	50—53
a. Ceylon	51—53
b. Hinter-Indien	54—57
c. Tibet	57—61
d. China	61—68
e. Korea	68—70
f. Japan	70—73